二十世纪西方哲学译丛

哲学解释学

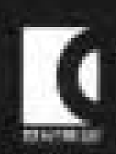
PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS



[德] 汉斯-格奥尔格·加达默尔 著

夏镇平 宋建平 译

上海译文出版社






ISBN 7-5327-3519-2
9 787532 735198 >
定 价: 24.00元
易文网: www.ewen.cc

二十世纪西方哲学译丛

哲学解释学

PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS



[德] 汉斯-格奥尔格·加达默尔 著

夏镇平 宋建平 译



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

哲学解释学/(德)加达默尔(Gadamer, H.G.)著;夏镇平,宋建平译.—上海:上海译文出版社,2004.7
(二十世纪西方哲学译丛)
书名原文:Philosophical Hermeneutics
ISBN 7-5327-3519-2

Ⅰ.哲... Ⅱ.①加...②夏...③宋... Ⅲ.解释学
Ⅳ.B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第063163号

Hans-Georg Gadamer
PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

Translated and Edited by David E. Linge
University of California Press 1976
根据美国加利福尼亚大学出版社1976年英译本译出

图字:09-1996-123号

哲学解释学
[德]汉斯-格奥尔格·加达默尔 著
夏镇平 宋建平 译

上海世纪出版集团
译文出版社出版、发行
上海福建中路193号
全国新华书店经销
中共上海市委党校印刷厂印刷

开本 890×1240 1/32 印张 9.375 插页 4 字数 208,000
2004年7月第1版 2004年7月第1次印刷
印数:0.001—5,100册
ISBN 7-5327-3519-2/B·187
定价:24.00元

本书如有缺页、错装或坏损等严重质量问题,请向承印厂联系调换

《二十世纪西方哲学译丛》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作。通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于我国理论界、学术界深化对西方文化的借鉴和批判。

译者序

哲学解释学是目前西方比较流行的一种哲学思潮。近几年来，国内哲学界已有越来越多的学者对它产生了浓厚的兴趣，对这一流派的介绍和评述文章乃至专著也已陆续出现。如果说，我国哲学界对现代西方哲学各流派的研究往往比国外落后十几乃至几十年，对哲学解释学的研究则基本上达到了与国外同步。这种罕见的例外也许可以从侧面反映出这一哲学流派的生命力和吸引力。

解释学在西方文化中具有悠久的传统，它的萌芽可以一直追溯到古希腊。在长达两千年的历史长河中，对解释学的创立和发展作出过杰出贡献的哲学家有施莱尔马赫、狄尔泰和海德格尔等人，而加达默尔则是哲学解释学的真正创始人和最主要的代表人物。他于1960年出版的《真理与方法》一书亦被学术界公认为哲学解释学的奠基作和最主要的代表作。

汉斯-格奥尔格·加达默尔生于1900年。1922年他以有关柏拉图思想研究的论文获得哲学博士学位，1939年获教授资格，受聘莱比锡大学，后任该大学校长。他还先后在法兰克福大学、海德堡大学任教，并主持过德国享有盛名的《哲学杂志》工作，担任过国际黑格尔协会主席。现在他虽已退休，但仍未中断学术著述工作，他所选编的十卷本《加达默尔选集》正陆续问世。

加达默尔一生著作颇丰，在哲学界具有很大的影响，其中尤以关于哲学解释学的著作最为受人称道。我们所翻译的《哲学

解释学》一书是他继《真理与方法》之后又一重要的哲学解释学著作。

《哲学解释学》一书是由美国学者戴维·E·林格从加达默尔3卷本《短论集》中选编成的关于哲学解释学的论文集。全书共由十三篇文章组成，分为两大部分。第一部分的七篇文章主要阐述哲学解释学的基本原理，第二部分则重在阐述哲学解释学与其他哲学流派的关系。书前并有林格为英译本写的一篇长序，对哲学解释学及全书内容作了详尽介绍。

《哲学解释学》一书所收论文都是加达默尔于《真理与方法》出版后所写的有关哲学解释学的文章。它们既是对《真理与方法》一书所提重要原理的进一步阐述，同时也对它们作出了补充和发展。对于要想系统了解哲学解释学的人们说来，本书将是一本必读的著作。

本书的翻译工作由我和宋建平共同进行，我译了英译本序和第一到第八篇，其余部分由宋建平译。全部译文完成后，双方作了相互校阅。由于我们水平有限，文中必定存有错误和疏漏之处，切盼读者不吝指教。

夏镇平

鸣　谢

本书是一本译文集，所译文章选自蒂宾根J·C·B·莫尔出版社出版的汉斯-格奥尔格·加达默尔3卷本的《短论集》。"海德格尔的后期哲学"一文最初是加达默尔为雷克拉姆出版社出版的马丁·海德格尔《艺术作品的起源》一书所作的导言。这也是本书中唯一一篇不属于《短论集》的文章。

"论解释学反思的范围和作用"一文由G·B·赫斯和R·E·帕尔默翻译。最初发表于《连续》第8卷(1970年)，尤斯图斯·格奥尔格·劳勒公司1970年版。"语义学和解释学"由P·克里斯托弗·史密斯翻译。我对这两篇译文仅作了很少的修改，以便使文中一些比较专门的术语能够与书中其他各篇文章的习惯用法相一致。书中"生活世界的科学"一文曾由加达默尔译成德文发表在《胡塞尔研究文集》第2卷上(1972年)，我把这篇德文文章重译成英文，书中其他文章也都由我翻译。在工作过程中，我得到了诺克斯维尔田纳西大学研究生院举办的暑期教员研究班的帮助。

我希望能在此向加达默尔教授表示感谢，是他鼓励我从事这项工作，并为校订本书中的译文花费了大量时间。田纳西大学的约翰·C·奥斯本教授慷慨地把他宝贵的时间用于阅读和校对译文。此外，我特别要提到理查德·帕尔默，他对书中"现象学运动"一文提出过重要的修改意见，从而使该文大为增色，我在此表示感谢。

戴维·E·林格
于田纳西州诺克斯维尔

编者导言

本书所收集的译文继续发展了加达默尔最初在他的系统著作《真理与方法》中所提出的哲学观点，加达默尔称这种观点为哲学解释学。同《真理与方法》那本巨著一样，本书中的论文主要不是讨论属于科学理解的方法论问题，而所谓科学理解的方法论问题正是自施莱尔马赫时代以来解释学理论所关注的问题。实际上，加达默尔认为，这种关注歪曲了解释学现象的普遍性，因为它把人文科学中所用的那种方法论的理解从理解的更广阔的过程中孤立出来，后者遍布于人类生活之中而超出批判的解释和科学的自我控制界限之外。因此，哲学解释学的任务与其说是方法论的，毋宁说是本体论的。它力图阐明隐藏于各类理解现象（不管是科学的还是非科学的理解）之后，并使理解成为并非最终由进行解释的主体支配的事件的基本条件。对于哲学解释学来说，"问题并不在于我们做什么或我们应该做什么，而只在于，在我们所意愿和所做的背后发生了什么。"[①]因此，只有当我们使自己从充斥于近代思想中的方法主义及其关于人和传统的假定中解放出来，解释学问题的普遍性才能够显现。

一

解释学起源于主体间性的断裂。它的应用领域包括我们在

① 加达默尔：《真理与方法》（蒂宾根，莫尔出版社，1960年），第 xiv 页。

其中遇到意义问题的所有情境,这些意义对于我们来说并不是立刻就能理解的,因而要求作出解释的努力。最初产生解释原则的情境是有关宗教文本的解释上的冲突,这些文本的意义是含糊不清的,或者是不再被接受的,除非能与解释者所信仰的教义相一致。[①]但这种意义的陌生感在以下场合也会发生,例如,参与一场直接的对话,欣赏一件艺术作品,或思考历史活动的时候。在所有这些场合,解释学都必须弥合我们所熟悉并置身于其中的世界与抵制同化于我们世界视域中的陌生意义之间的鸿沟。承认以下这点极为重要:解释学的现象既包括我们力图理解的陌生的世界,也包括我们早已理解了的熟悉的世界。解释者本身熟悉的视域虽然很难理论地把握,但它却是理解活动的一个组成部分,就像他用以同化陌生对象的清晰过程一样。这种视域构成了解释者自己对于传统的直接参与,而传统并不是理解的对象,只是产生理解的条件。然而,理解的这个反思的方面却被上个世纪的"解释学的科学"完全忽略了。由此就产生了关于理解以及我们与传统关系的歪曲的、片面的看法。

对解释者自身情境的忽略是如何产生的呢?在对施莱尔马赫解释学所作的阐述中,加达默尔发现施莱尔马赫对解释学的任务这个概念作了一种微妙的变动,这种变动对理解问题具有很引人注意的后果。[②]在施莱尔马赫之前,例如在克拉丹尼斯或弗拉丘斯的解释学中,只是由于缺乏对文本的理解才产生解释学的工作,对于他们来说,对于文本的论题具有直接而不受阻碍

---

① 参见本书"论自我理解问题",以及狄尔泰的有启发性的论文"解释学的产生",见《狄尔泰全集》(斯图加特,1959—1968年),第5卷,第317—338页,尤其是其中的第321—326页。

② 参见本书第6—7页,第99—100页。

的理解是正常情况。在异常的情况下,由于某些原因阻碍了我们理解文本所说的意义,解释学就作为一种教育手段而出现。然而,从施莱尔马赫开始,解释学不再谈论“不理解”,而是谈论误解的自然优先地位。施莱尔马赫声称:“较为松散地进行理解艺术的训练所依据的假定是,理解是自然地产生的……而更为严格的训练所依据的假定是,误解是自然地产生的,要达到理解必须在每一点上留意和寻求。”①误解之所以会自然产生,是由于词义、世界观等在作者和解释者之间所相隔的年代里发生了变化。在此期间所发生的历史发展是一个陷阱,它将不可避免地带来理解的问题,除非它们的影响被消除掉。因此,对于施莱尔马赫来说,文本的真实含义并不是它“看上去”直接向我们所说的。正相反,它的意义必须通过对它所由产生的历史情境或生活环境的严格准确的重建才能被发现。只有通过一种批判的、从方法论上控制了的解释才能向我们揭示出作者的含义,这样,使一切正确理解成为某门学科之成果的道路就被廓清了。

这种把理解归同于科学理解的做法的深远意义在威廉·狄尔泰的著作中可以看得很清楚。狄尔泰的目的在于把解释学确立为人文科学普遍的方法论基础。只要人文科学的研究坚持方法论的解释方针,它们就可以宣称有一种关于人类世界的知识,这种知识的每一步都像关于自然界的自然科学知识一样严密。像施莱尔马赫一样,狄尔泰把文本或活动的意义等同于其作者的主观意图。从作为历史世界内容的文件、人造物、活动等出发,理解的任务就是恢复这些文件、人造物和活动所暗示的本来的生活世界,并如同他者(原作者或历史的当事人)理解自己一样地理解他们。理解在本质上是一种自我转换或一种想象的投

① 施莱尔马赫:《解释学》(海德堡,1959年),第86页。

射，在这种活动中，认识者否定了把他与他的认识对象分离开来的时间距离并使自己与对象处于同一时代。[1]

正是在这一点上解释学情境的反思性被遮蔽了，加达默尔试图再次设定这个反思性。对于施莱尔马赫和狄尔泰，认识者自身当时的情境只具有消极的价值。作为偏见和曲解的根源，阻碍了正确的理解，这正是解释者必须超越的。根据这种理论，历史的理解就是清除了一切偏见的主观性的活动，而能否做到这点则与认识者通过一种有效的历史方法以消除自己视域的局限的能力成正比。在这种关于人的有限性和历史性的假定的影响下，施莱尔马赫和狄尔泰仍然表现了对笛卡尔主义和启蒙运动理想的尊敬，这种理想认定有一种自主的主体，它能成功地使自己从历史的直接缠绕和伴随这种缠绕的偏见中解脱出来。于是，解释者所否定的，就是作为过去之活生生扩展的他自己的当下情境。

这种认识者背离他自己的历史性的方法论异化正是加达默尔批判的焦点。加达默尔问道，难道仅仅通过采取一种态度，认识者就真的能使自己离开他当下的情境吗？这种要求我们克服自己当下情境的理解理想只有以如下假定为基础才说得通，即假定我们自己的历史性只是一种偶然的因素。然而，如果我们的历史性并非仅仅是偶然的和主观的条件而是一种本体论的条件，那末在理解的一切过程中就早已本质地包含了认识者自己的当前情境。这样，加达默尔就把认识者束缚于自己当前视域的特点以及使认识者与他们对象相隔的时间间隔作为一切理解的创造性基础，而不是作为一种必须克服的消极因素或障碍。我们的偏见并非使我们与过去相分离，而是使过去开始向我们

---

① 关于狄尔泰的理解理论，请参见《狄尔泰全集》第 7 卷，第 200—220 页。

开放。它们是使与人的有限性相吻合的历史理解得以进行的积极条件。“我们存在的历史性包含着从词义上所说的偏见，为我们整个经验的能力构造了最初的方向性。偏见就是我们对世界开放的倾向性。”[①]当前的情境以无数未经考察的方式受过去影响而形成，它是“理解”植根于其中的“给定”的东西，它永远不可能被反思在一种批判的距离中完全把握住并予以客观化。这就是加达默尔在本书各篇论文中所使用的“解释学情境”这一术语的含义。解释学情境的给定性不可能消解成批判的自我认识以致有限理解的偏见结构会完全消失。加达默尔断言：“成为历史的，意味着不要沉溺于自我认识。”[②]

毫不奇怪，加达默尔关于偏见的观点成了他的哲学中最有争议的方面。这个观点比他思想中的其他因素更为清楚地表明，他决心承认理解活动无可怀疑的有限性和历史性，并展现它们在每一次人类的意义转换中实际所起的积极作用。对于加达默尔，过去在理解的现象中具有一种真正的弥漫性力量，这种力量被在海德格尔以前占主导地位的哲学家们完全忽视了。过去的作用决不能被限制为仅仅是提供作为解释对象的文本或事件。作为偏见和传统，过去也规定了当一个解释者进行理解时所处的基础。但是这个事实却被新康德主义者们忽视了，他们对于科学的态度以先验哲学那种本质上无情境、非历史的主体为前提。19世纪后期和20世纪早期的历史主义，承认由过去传递给我们的所有人类表达和观点的历史性和相对性，但他们未能承认解释者正如其对象一样也具有历史性。

① 参见本书第8—9页，又见加达默尔：《真理与方法》，第261页。

② 加达默尔：《真理与方法》，第285页。

尽管这些哲学之间存在着许多不同之处，但有一点却是共同的，即它们都接受了一种关于科学知识的规范概念，这种概念阻止它们承认在所有理解活动中解释者自身事实性的基本作用。唯有中立的、不带偏见的意识才能保证知识的客观性。在"解释学问题的普遍性"一文中，加达默尔把这种观点不可避免的后果描绘成一种"异化的经验"，这种异化的经验歪曲了在审美和历史的解释中所实际发生的过程。[①]于是加达默尔的解释学就在这点上加入了海德格尔对于西方"主观主义"思想的抨击。加达默尔要求我们看的是占统治地位的知识理想以及它所包含的异化的、自我满足的意识本身就是一种强有力的偏见，这种偏见统治着自笛卡尔以来的哲学。这种观点在忽视人类存在固有的时间性的同时也忽视了解释的时间性。一切把理想当作对于过去观点的重复或复写的解释学理论都遇到了这种命运，它们把理解仅仅当作一种重建的过程，而不是当作一种包含解释者自身解释学情境的富有创造性的过程。

与这种占统治地位的理想相反，加达默尔提出一种关于理解的观点，它把解释者对于历史的参与作为中心环节。理解并不是重建而是调解。我们是把过去传递到当前的传递者。即使是最小心地试图在过去之中看过去，理解在本质上仍然是把过去的意义置入当前情境的一种调解或翻译。因此，加达默尔突出的重点并不是放在某个主体对某种方法的使用，而是把历史根本的持续性作为既包括所有主体的活动也包括主体所理解的对象的中介。理解是一种事件，是历史自身的运动，在这种运动中无论解释者抑或文本都不能被视作自主的部分。"理解本身

① 参见本书第4—8页。

不能仅仅视作一种主观性的活动,而应视为进入一种转换的活动,在这种活动中过去和当前不断地交互调解。这就是必须在解释学理论中生效的观点,然而解释学的理论却过度地受到关于过程、方法的理想的抑制。"①

如果把解释者的活动作为调解或转换,那末它就属于历史的实体并和这种实体具有相同的本质,这种历史的实体填补了把解释者和他的对象分隔开的时间鸿沟。以前的解释学试图克服的时间鸿沟现在则表现为遗产和传统的持续。这是一种"显现"的过程,亦即,是一种调解的过程,在这种过程中过去早已在解释者当前的视域中起作用并构成着解释者当前的视域。因此,过去决不仅仅是要由解释者恢复或复写的对象的组合,而是加达默尔所称的一种"有效应的历史"②。正是这种有效应的历史使得每一个新的解释者有可能同他力图理解的文本或事件进行对话。划分出我们的解释学情境的偏见和兴趣正是由传统——把文本传递给我们的以往的具体化——的运动给予我们的,这种偏见和兴趣又促成我们直接参与这种有效应的历史。因此,如果我们断言,偏见的作用对于加达默尔是自我意识力量的界限,那么,这决不是一种夸张。"并非是我们的判断而是我们的偏见构成了我们的存在。"③

公开承认偏见在所有理解活动中具有的创造性力量,似乎使加达默尔处于同那种力求在解释中达到无偏见的客观性的科学理想明显对立的地位,而他最猛烈的批判者则批评他的著作

① 加达默尔:《真理与方法》,第274—275页。

② effective history,德文为 Wirkungs geschichte,可直译为"效应历史",但其本意是指会对当前产生影响的历史,故不嫌赘言,译为"有效应的历史"。——译者

③ 加达默尔:《真理与方法》,第261页。

冒着失去科学理解可能性的危险。[1]加达默尔所设想的解释学理解与科学知识的关系这个问题总是出现在他的论文之中并构成了本书第一部分前3篇文章的基本论题。读者在思考这个问题时,如果能找出加达默尔与使批判的历史的方法论发展成为人文科学基础的解释学科学之间的真正冲突,将会有所帮助。加达默尔的理解概念所威胁的并非我们所作的批判解释的努力或这种努力实际得到的成果,而是在过去的200年间一直伴随着科学学术界的自我理解,以及这种自我理解以方法论的自我控制名义所作的自鸣得意的主张。批判的历史学派不但不把偏见的作用以及作为历史存在标志的与传统的共存撇开,相反,在它的现实实践中预定了这些因素的存在,虽说它并未在理论的自我证明中设定它的存在。正如加达默尔向他的批判者指出的,并非只有古代的文本才向解释者显示出它们最可能在何时、何地写成。蒙森的《罗马史》——批判历史方法论的真正巨著——毫无歧义地为我们指出了那本书写作时所处的"解释学情境",并表明这本书是其时代的产儿而并非仅仅是一个匿名的"认识主体"所使用的方法的产物。

承认认识者的历史性既不会与进行批判解释的重要性发生冲突,也丝毫不会削弱科学理解的进程。与此同时,加达默尔的观点却给了我们一个机会对知识与传统之间的抽象对立提出质疑(这种观点已成为解释学理论的教条之一)并领会科学历史的理解自身作为传统的承担者和继续者的道理。"只有解释学中那种天真的非反思的历史主义才会把历史的解释学学科看作一

---

[1] 参见E·贝蒂:《作为一般解释理论的解释学》(蒂宾根,1962年),以及小埃里克·赫斯:《解释的有效性》(耶鲁大学出版社,1967年),第245—264页。J·哈贝马斯的《社会科学的逻辑》(蒂宾根,1967年)也加入了这种批判,虽说一般说来这本书对加达默尔的观点是赞同的。

种能完全摆脱传统力量的崭新的东西。”①加达默尔的哲学解释学的目的在于阐明科学的理解得以出现的人类生活环境并说明重复进行批判性理解的必要性。我们确实能够批判地意识到我们的偏见并通过努力倾听文本向我们述说的内容而纠正这种偏见。但是这种对偏见所作的纠正不再被视作对所有偏见的超越从而达到对文本无偏见的理解或“在事件本身中”理解事件。正是存在这样一种能纠正的偏见的事实，而不是存在一种永恒的、固定的偏见的事实，才是我们的历史性以及陷入有效应的历史的标志。个别的视域，哪怕它是流动的，仍然是有限理解的前提。解释者批判的自我意识必须包括对贯穿于他工作中的有效应历史的力量的意识，“对于给定的前理解的反思使某些东西呈现于我面前，而它们本来只会‘在我的背后’发生。是某些东西而并非任何东西，因为我所称之为有效应的历史意识，不可避免地是存在而不是意识，而存在永远不可能完全地展示出来。”②

因此，对于加达默尔，认识者当前的情境就失去了作为一种有特权地位的状况，相反成为有效应历史的生活中一个流动的、相对的瞬间，一种真正创造性的、揭示性的瞬间，但是像在它之前的其他瞬间一样，它将被未来的视域克服并与之融合。这样就能在真正的创造性中观察理解的事件。这正是一种综合视域的形成，在这种综合的视域中文本的有限视域和解释者的有限视域融合成关于主题（即意义）的共同观点，这种主题或意义正是文本和解释者共同关注的对象。

“确实，当前的视域被认为处于不断的形成之中，因为

① 参见本书第29—30页。

② 参见本书第39—40页，并参见“语义学和解释学”。

我们必须不断检验我们的偏见。在这种检验中，同过去的接触以及对我们从中而来的传统的理解并不是最后的因素。因此，当前视域的形成决不可能离开过去。几乎不可能存在一种自在的当前视域，正如不可能有我们必须获得的历史视域一样。毋宁说，理解活动总是这些被设定为在自身中存在的视域的融合过程……在对传统的研究中，这种融合不断地出现。因此，新的视域和旧的视域不断地在活生生的价值中汇合在一起，这两者中的任何一个都不可能被明确地去除掉。”①。

把理解概念定义为一种“视域融合”，为发生在一切意义转换中的进程提供了一个更为真实的图像。通过修改对解释者当前情境的作用的概念，加达默尔还成功地改变了我们对过去的本质的看法，从而使过去成为一种永无穷尽的意义可能性的源泉，而不是研究的消极对象。历史上路德对《罗马书》的研究或海德格尔对亚里士多德《尼各马可伦理学》的理解也许可以作为一种例子，说明一件文本的意义体现在一种新的解释学情境中就会说出不同的内容，而对解释者说来则会发现他自己的视域在他力图理解文本的内容时得到了改变。确实，正像加达默尔试图在他那两篇奇妙的现象学分析文章中指出的那样，在视域的融合中达到顶点的理解过程更像人与人之间的对话或者轻快的游戏，在游戏中，游戏者全副身心都沉浸于游戏之中，而不像传统模式所认为的理解过程是由一个主体对客体进行受方法论控制的研究。这后一种模式主要起源于实验科学，而且从未被早期的解释学理论家完全抛弃，这种模式掩盖了既改变文本也

① 加达默尔：《真理与方法》，第289页。

改变解释者的理解活动所固有的辩证性质。

就像一切真正的对话一样，在解释者和文本之间进行的解释学谈话包含着平等和积极的相互作用。它预先设定谈话的双方都考虑同一个主题——一个共同的问题——双方正就这个问题进行谈话，因为对话总是有关某些事情的对话。施莱尔马赫与狄尔泰的解释学本质上是一种重建的解释学，它把文本的语言看作代表隐藏在文本背后的东西的密码（例如，创造性的个性或作者的世界观），加达默尔则与此不同，他坚定地把他的注意力放在文本本身的主题上，也就是说，把注意力放在文本对于后代的解释者说些什么上。一切文字的文本都具有一种确定的"意义理想"，只要这些文本向当前所说的内容包含在书写形式中并因而脱离了它们写作时的心理的和历史的特殊性。加达默尔认为"我们所称之为文学的东西已经获得自身与一切现存时代的同时性。理解文本并不主要意味着回溯到过去的生活，而是在当前参与到文本所说的东西中去。这其实并不是人与人之间关系的问题——例如，读者和作者之间的关系（作者也许是完全不为读者所知的）——而是参加到文本与我们所作的交往之中的问题。只要我们理解了，那末，所说含义的出现完全与下述问题无关，即我们是否能从传统中勾勒出作者的形象或我们的关注是否是对于作为一种总源泉的传统的历史解释。"①

如果解释者的注意力放在他者身上而不是放在主题之上，也就是说，如果解释者注视着他者，而不是与他者一起注视着他者试图进行交往的内容的话，解释的对话性质就会受到破坏。因此，只有当解释者倾听文本、让文本坚持它的观点从而真正使自己向文本开放时，解释学的对话才能开始。正是在遇到文本

① 加达默尔：《真理与方法》，第369页。

的他性的时候——在听到文本引起争论的观点的时候——而不是在预备性的方法论自我清除中,读者自己的偏见(亦即他的当前视域)才表现得最为鲜明并达到了批判的自我意识。这种解释学的现象不但发生在个人身上,而且也发生在文化史中,因为正是在同其他文化的频繁接触中(希腊同波斯或拉丁语的欧洲同伊斯兰),人们才会十分清楚地意识到文化最深层设定的有限性和可疑性。与其他人的视域的撞击,使我们意识到这种隐藏得如此之深的设定,否则的话人们仍然不会注意到它们。对我们自身的历史性和有限性的意识——我们关于有效应的历史的意识——带来了对新的可能性的开放性,而这正是真正理解的前提条件。

解释者必须恢复和发现的,不是作者的个性和世界观,而是支配着文本的基本关注点——亦即文本力图回答并不断向它的解释者提出的问题。假如这种把握住由文本提出的问题的过程仅仅被想象为科学地提取出"本来的"问题,那它就不会导致一种真正的对话,只有当解释者被主题推动着、在主题所指示的方向上作进一步的询问时,才会出现真正的对话。真正的提问总是包含着一种对于可能性的揭示和保持,从而悬置了文本和读者当前观点的假定的最终确定性。只有当我们找出文本提出的问题,我们才理解了文本向我们陈述的论题;在我们试图获得这种问题的过程中,在我们的提问中,不断地超越着文本的历史视域并把它与我们自己的视域相融合,由此就改变了我们的视域。找出文本的问题并不是简单地撇开这个问题,而是重新提出它,这样我们这些提问者自己也就成了文本论题的提问对象了。

与纯科学的不偏不倚的解释相对,加达默尔探寻的理解所具有的存在性和综合性是显而易见的。并非每一个掌握了某门

专业的方法论的人都能成为牛顿或蒙森。[1]正如加达默尔指出的，方法论的贫瘠与真正的理解之间的区别就在于想象，也就是在论题中看出值得提问的东西并提出进一步询问论题的问题的能力。[2]这种能力的前提条件是解释者能接受文本提问，并受文本挑动而冒卷入一场对话的风险，这种对话将使他超越自己当前的位置。因此，理解不允许解释者站在进入文本语言的论题之外。在真正的理解活动中，正如在真正的对话中，解释者为问题所牵制，因此无论文本还是解释者都要受论题的摆布——正如柏拉图所说，受逻各斯的摆布。因此，我们说我们"非得进行"一种讨论，或被"卷进"一场讨论。这些表述方式可以指出理解活动中的浮力因素，[3]它使对话双方都超越自己的视域而进入一种探询的过程，这种探询过程具有自身的生命，并且经常充满了未曾预感未曾料想到的发展。加达默尔争辩道："真实的理解活动不断地超越那可以通过方法论的努力和批判的自我控制达到的对他者语词的理解。每一场对话都是这样，通过对话就出现了一些不同的东西。"[4]柏拉图的对话就是这种辩证意义上的解释学过程的模式，他的哲学的独特魅力很大程度上依赖于我们在阅读他的对话时所产生的感觉，即我们参与了作为一种运动的理解的生活，它使所有的参与者超越了他们原来的视域。

理解活动中的这种浮力因素——这种主题生而俱有的因素——由另一种现象即游戏现象得到阐明，加达默尔描述这种

① 蒙森(Theodor Mommsen，1817—1903)，德国历史学家，著有5卷本的《罗马史》等著作。——译者

② 参见加达默尔："解释学问题的普遍性"。

③ 浮力因素原文为"the element of buoyancy"，指参加游戏者忘却自身存在而全身心地沉浸到游戏活动的状态中，加达默尔认为理解者的状态也是这样。——译者

④ 参见本书第59页。

现象以支持他的理解理论。加达默尔关于游戏的现象学比他提出的解释类似于对话这一理论更有力地揭示出,试图从作者或解释者的主观观点出发理解理解活动的不当之处。如果像席勒在他的《论人的审美教育的信简》中所做的那样,把注意力集中于游戏者的主观状态去追问游戏的本质,是一种特别不适当的方法。因为游戏现象本身最有特点的因素就是游戏者被完全吸引到游戏的来来往往运动中,或者说,进入到游戏的可定义的程序和规则之中,而根本不可能使自己保持一种"仅仅是在玩"的自我意识。参加游戏的人如果不能使自身全身心地投入到游戏之中或不能使自己完全沉浸于游戏的精神中,而是站在游戏之外,那么他就是一个令人扫兴的人,一个不会游戏的人。因此,游戏就不能被认作一种主观性的活动。恰好相反,游戏是从主观性和自我控制中解脱出来的活动。游戏活动的真正主体,就是游戏本身。这种发现并不与以下事实矛盾:即游戏者必须知道游戏的规则并坚守这种规则,或者说游戏者要进行训练并擅长于必要的体育比赛方法。所有这一切只有对一个进入游戏并使自己全身心投入游戏的人才具有价值并"开始起作用"。游戏的运动并没有能使游戏中止的目标,相反,游戏总是不断地使自己更新。亦即是说,对于游戏现象具有根本意义的并不是游戏所包含的特定目标,而是游戏本身的来来往往运动,游戏者被卷入这种运动——正是这种运动本身规定了将如何达到目标。因此,游戏具有它自身的位置或空间(spielraum),它的运动和目标同超出游戏的世界相分离而没有直接关联。游戏者在游戏活动中所体验的兴奋和危险(或者在一种更广泛的语义上讲,正在玩着各种可能性,并且必须从中选择一种来实施的游戏者所体验的兴奋)表明,最终"一切游戏活动其实都是被游戏"。

游戏的这种自我存在、自我更新的结构使加达默尔能够解

决解释学中最困难的难题,即意义问题以及解释是否忠于文本意义的问题。以下简短的评论也许能帮助读者把握住由加达默尔的理解理论所设定的另一种意义概念。一般定义一件文本意义的方法是使它等同于其作者的主观意向活动。于是,理解的任务就被说成是对这种本来意向的重新把握或重复。这种意义理论具有明显的优点,至少它使得一种最终的规范式的解释成为可能。正因为作者意向的是一些特定的东西,因此恢复这些原初意向并把它展示出来的解释就是正确的解释,而其他不同的解释就被作为不正确的解释消除掉。正如科学实验可以在相同条件下精确地重复任何次数、数学问题只能有一个解释一样,作者的意向也构成一种事实、一种"自在的意义",它只能由正确的解释重现出来。[①]如果说文本的重要性对于我们可能具有各种解释,那么它的意义只能有一个,这个意义就是文本的作者通过他的词句或艺术作品所要表明的。

这种理论的基本困难在于它把意义和理解活动都主观化了,这就使传统的发展变得难以理解,而传统正是把文本或艺术作品传递给我们并影响我们当前对文本或艺术品的接受的。如果意义仅仅存在于作者的思考之中,那末理解就成了作者的创作意识和解释者的纯复制意识之间的相互活动。这种理论不能明确地论述历史问题,也许可以从它没有能力解释存在着对文本的大量互相冲突的解释这一点上看得十分清楚。历史充满了这种互相冲突的解释,这种互相冲突的解释实际上构成了传统的实质。文本的意义和重要性之间的区别用于解释历史时最为困难。因为无疑地,各个不同时代的柏拉图、亚里士多德或《圣经》的解释者们在他们所认为的他们在文本中看到的意义上都

---

① 参见赫希:《解释的有效性》,第2章。

各不相同，而并不仅仅在于他们认为文本的“相同”含义对他们具有不同的重要性。例如，保罗的解释者们在这些世纪里争论的不仅仅是保罗本来所“意指的”，他们还争论保罗关于论题所说的含义。因此，如果能够对于文本的意义达到一致意见，那就肯定是以其他东西作基础而不仅仅以所谓的自在的意义和这种意义对解释者的重要性之间的区别为基础。然而，根据这种理论，不同的解释跟一致的解释一样构成精神生活本质的一部分，它或者必须归纳为有关“重要性”的附属问题，或者用更极端的说法，归纳为正确或不正确的解释。但这两种说法都显得不完全妥当。第一种说法与解释的现象不符。第二种说法包含着关于我们自身现实的狂妄自大，它否认了我们自己的解释学情境的作用因而表现出对于理解的反思因素的忽视，而加达默尔已经指出，这种反思因素在理解活动中是起作用的。

对于加达默尔，文本的意义不能被局限为作者的思考。传统建筑于他所称的在文本中发现的“超余意义”之上，这种超余超越了作者创造的意向，不管这种意向是清晰的还是不清晰的。①

> 任何时代都必须以自己的方式理解流传下来的文本，因为文本附属于整个传统，正是在传统中文本具有一种物质的利益并力图理解自身。一件文本向解释者诉说的真实含义并不只依赖于为作者及其原来公众所特有的偶然因素。因为文本总是也由解释者的历史情境共同规定，因而也就是为整个历史的客观进程所规定……一件文本的意义并不是偶然地超越它的作者，而是不断超越它的作者的意向。因此，

① 参见本书第209页。虽说作者的思考对于解释者并不提供肯定的标准，它对于排除时代错误的解释却有重要的否定作用。参见加达默尔：“美学和解释学”。

> 理解并不是一种复制的过程，而总是一种创造的过程……完全可以说，只要人在理解，那末总是会产生不同的理解。[①]

在这些评论背后蕴含着一种关于文本和艺术作品的意义的观点，即文本或艺术作品自身就引发并包含着各种不同的解释，文本或艺术作品就是通过它们转达给我们的。正是在这一点上加达默尔的游戏现象学与解释学理论发生了关系。把现实看作是自我展现的思想克服了把文本看作同对它的解释无关的对象的观点。不能认为历史传递下来的文本和艺术作品仅仅取决于它的创造者或它当前的表现者或解释者，以致我们借助于三者中的任何一者即能获得有关文本或艺术作品"自身的"明确观点。文本或艺术作品正如游戏一样，只能在它的展现中生存。文本或艺术作品的展现同其自身并不是分离的或附属的关系，而正是文本或艺术作品的存在，如同从文本或艺术作品中产生出来的可能性就是文本或艺术作品的存在，它们被包括在文本或艺术作品之中作为对文本和艺术作品各个侧面的揭示。文本或艺术作品具有各种不同的表现或解释并非仅仅是局限于主观性中的意义的主观变化，而是属于作品的本体论的可能性。因此不存在对一件文本或艺术作品的规范性解释；相反，它们总是可以有新的理解。

> 同艺术打交道属于对包含在传统中的人类生活的组合过程。实际上，艺术作品特有的同时性是否并不在于它能以无限的方式向新的组合开放，这还是一个问题。也许一件艺术作品的创作者所想的是他自己时代的公众，但是，他

---

① 加达默尔：《真理与方法》，第 280 页。

> 作品的真正存在却是它能够说的意义，这种存在从根本上超越了任何历史的限制。①

正如本书中的论文将要表明的，加达默尔哲学解释学并没有为改革流行的解释学提供一种新的解释规范或新的方法论建议，相反，他力图描绘在理解活动的每一步中实际发生的事情。作者的主观意图对于解释是一种不合适的标准，因为它是非辩证的，而理解活动本身正像加达默尔指出的那样，在本质上是辩证的——这是一种意义的新的具体展现，它产生于一种不断在过去和当前之间发生的相互作用。每一种解释都试图把文本解释清楚，以便使文本的意义能针对新的情境。这种任务并不排除而是绝对要求对传递下来的东西进行翻译。于是我们能用一种矛盾的公式来说明加达默尔的观点，即：发生在理解活动中的调解必须更改所说的东西，*以便使这说出的东西保持为原来的东西*。德国神学家格哈特·埃布林从加达默尔的哲学解释学中收益颇多，他以自己在神学领域中的努力所得的发现表达了人类理解活动的这种普遍性质："实际上，同一性和可变性这两个因素不可分割地相互依赖并共存于解释的过程之中，解释的本性就是用不同的方式说出相同的东西，而且，正由于是用不同方式说，它们才说出了相同的东西。如果想通过纯粹的重复在今天说出两千年以前说过的相同东西，那末我们仅仅是想象我们在说相同的东西，而实际上我们说的是完全不同的东西。"②有效应的历史意识就是意识到我们自己是有限的、历史性的存在物，而且，由此引出的结论是，调解的危险对我们并不是可任意选择的。批判的自我反思并

---

① 参见本书第 97—98 页。

② 格哈特·埃布林：《历史性问题》(费城，要塞出版社，1967 年)，第 26 页。

不会消除我们的历史性,我们所发展的批判方法也不能改变以下事实,即在我们对传统所作的解释中我们正在被传统本身的运动“游戏着”。解释的科学至多也不过使我们在不可避免地继续游戏传递给我们的东西时更加诚实、更加仔细。然而如果这种科学不再受到对历史效应力量的意识的限制,过分注重于方法和技术问题,就会使我们看不见理解活动的真谛。梅洛-庞蒂在他的论文“间接的语言和沉默的声音”中指出了理解活动的这种深层成就并且用下面的话高度赞美了加达默尔的解释学:

> 胡塞尔使用创办(Stiftung)这个绝妙的词首先指明每个当前的无限丰富性,而正由于当前是单一的并且是流逝的,它就永远不会停滞下来并普遍地存在;他尤其用这个词来指明文化产品的丰富性,文化产品在它们问世以后继续具有价值而且开拓了一个研究领域,在这个领域中它们永不间断地重新获得生命。因此画家刚刚看到的世界,他的第一个绘画的企图,以及整个绘画史,都对画家提供了一个传统——胡塞尔说这就是忘记其起源的力量,这种力量赋予过去的并不是幸存,即伪善的忘却,而是一种新的生命,这是高尚的忘却……过去的产物是我们时代的资料,一旦它们自身超越了以往的产物而朝向我们所处的未来,那末就在这种意义上它们就(尤其)需要我们所赋予它们的那些变形。①

二

加达默尔对解释学所作的根本贡献在于他努力把讨论的焦

---

① M·梅洛-庞蒂:《信号》(西北大学出版社,1964年),第59页。

点从解释的技术和方法(这一切都把理解活动设定为一种自觉反思的审慎的产物)转移到把理解活动阐明为一种就其本性而言是谈话式的并且是超主观的事件。说理解是谈话式的是就以下意义而言,即理解的每一步特定行动都是传统生活的一个瞬间,解释者和文本则都是传统生活的附属部分。说理解是超主观的,是因为在理解中所发生的只是过去和现在的一种调解和转化,它们都超越了认识者的有意识控制。如果说解释学现象的这些深层因素由于以往把重点放在解释的纯技术因素上而遭到了曲解的话,那末当解释学展示为一种语言的现象学时,这种深层因素就能看得很清楚了。尽管本书中每篇文章题目各异,它们最终都谈到语言问题,这决非偶然,因为语言是使过去和现在事实上得以相互渗透的媒介。理解作为一种视域的融合本质上是一种语言学的过程;确实,语言和对于传递而来的意义的理解这两者并不是两个过程,它们被加达默尔确认为同一个过程。

我们观察到,提供了我们世界视域的有效应的历史过程具体体现在我们所说的语言之中,从而能够确认理解和语言的聚合。肯定当前视域的形成不可能与过去无关,也就肯定了我们的语言带有过去的印记因而是生活在当前中的过去。于是被加达默尔认作对于我们的存在比对于我们的反思判断更具有构成性的偏见就可看作埋置于并传递于我们使用的语言之中。由于我们的视域是前反思地在我们的语言中给予我们的,因此,我们就总是语言地据有我们的世界。词和论题、语言和现实是不可分离的,我们理解活动的界限与我们日常语言的界限也是相吻合的。从这个意义上讲,根本不存在超越了作为一种特定的语言共同体的论题而存在的"自在世界",我们并非先同世界有一种超出语言的接触然后才把这个世界放入语言的手段之中。如果一种理论从设定这样的论断开

始，就是把语言降低到一种工具的地位，也就不能把握语言包罗万象、构造世界的重要意义。

> 语言决非仅仅是一种仪器或工具。因为工具的本性在于我们能够掌握它的用处，这就是说，我们可以把工具拿在手中，而当做完工作后就把它放置一边。然而当我们使用语言的词时情况就不一样了，语言并不是早已在我们的嘴边，一旦说过后就重又回到任由我们支配的词库之中。这样一种类比是错误的，因为我们从来不可能发现自己是与世界相对立的意识，仿佛在一种无词的状况中逮住了一种理解的工具。实际上，在一切关于我们的知识和关于世界的知识中，我们总是早已被我们自己的语言所包容。①

这段话反映出加达默尔与海德格尔论断的一致性即语言和理解是人在世上存在的不可分割的结构因素，它们不是人可以随意采取或不采取的可任意选择的功能。语言中所给定的，主要不是同这种或那种对象的关系，甚至也不是同某个对象领域的关系，而是同整个存在的关系，对这种关系我们不能如科学对它的对象所做的那样有意识地创造、控制并使之客体化。我们对语言的拥有，或者更妥当地说，我们被语言拥有，是我们理解那向我们诉说的文本的本体论条件。

我们关注的特定对象的出现依赖于一个早已在我们使用的语言中显露给我们的世界。因此我们对于特定对象的经验和对这些对象的把握并不是自我创造的，相反，它预先设定，语言总是使我们面向一个特定的世界。同样，我们的

① 参见本书第63页。

解释活动也不像强调方法论和客观控制的解释学所暗示的那样是自我创造的，相反，它预先设定，我们已经浸入传统，我们现在所能看到的传统是在我们完全的语言依赖中具体给定的东西。

实际上，确认语言具有构造世界的重要意义几乎不能说是加达默尔的新发现。认为语言是我们与现实关系的中介，这是自威廉·冯·洪堡以来所发展的语言科学的创见。洪堡发现“词和思想的相互依赖性清楚地向我们表明，语言实际上并不是展现一种早已为人所知的真理的手段，而是发现先前未为人知的真理的手段。这两种说法的歧异并不在于语音和符号的不同，而是世界观的不同”。①加达默尔认为这种相对主义的确信是错误的，这种确信得到加强主要是由于下述倾向：语言学研究把重点集中于语言的形式和结构，忽视了作为说话行为的语言的实际生活，也就是忽视了交往的过程，它在本质上是对话式的。正是作为交往的语言这种非反思的生活（也可以叫作语言的揭示性功能）才是解释学的主要兴趣所在。在“人和语言”一文中，加达默尔指出，在语言的实际生活中，它并不把注意力引向自身而是阐明由它展示的现实。语言对自身根本没有意识。因此，了解一种语言并不是指知道这种语言的规则和结构，而是知道在有关论题上怎样使自己被他人所理解。②我们所说的词并不是作为词干而起作用，这些词的作用体现在并消失在这些词向对话者所说的论题中。“语言越是一种活生生的过程，我们就越不会意识到

① 威廉·冯·洪堡：《著作》（达姆施塔特，科学书刊协会，1963年），第3卷，第19—20页。

② 加达默尔：《真理与方法》，第418页。

它。因此，从语言的忘却中引出的结论就是，语言的真实存在就在于用语言所说的东西。语言所说的东西构造了我们生活于其中的日常世界……语言的真实存在即是当我们听到它时我们所接纳的东西——被说出来的东西。”①语言并不声称有自己自主的存在，相反，语言只在它的揭示力中才有自己的存在。正是在这个层次上，语言才显现为理解的普遍媒介。

同样，借助于语言的揭示功能，解释学释除了语言学的相对主义，这种相对主义存在于从洪堡到维特根斯坦对语言的研究之中。正如偏见并非一座使我们同新的意义隔绝的监狱而是理解活动得以起步的特有的出发点，同样，了解一种语言也就是使自己得以参加一场与他者的对话，这种谈话会改变并扩展我们据以出发的视域。语言能揭露现实，而现实又在语言同化自己所说的内容时对它产生反作用。在“语义学和解释学”一文中，加达默尔指出，语言如何以对话的生命力不断冲击既定习惯用法的界线，如何在作为其基础的沉积下来的意义及惯常用法与它力图表达的新的意义之间运动。“人不可能过分远离语言惯常用法这个事实显然对于语言的生命力是基本性的，一个说着无人能理解的私人语言的人根本不能算在说话。但另一方面，仅仅说一种在词、句法和文体的选择上完全规范化的语言的人则失去了演讲和召唤的魅力，这种魅力唯有随着语言词汇的个体化和交往意义的个体化才能出现。”②于是，我们在加达默尔关于理解的讨论中所看到的思想现在从语言这方面得到了确认。理解从本质上是语言的，但这样说的意义并非像各种相对主义所认为的那样，即理解活动是冻结在一种固定不变的语言

① 参见本书第65—66页，并参见加达默尔：“20世纪哲学的基础”。

② 参见本书第87页。

中以致从一种语言到另一种语言的翻译根本就不可能。语言在对话的具体运用中所具有的不断自我超越的性质是理解具有流动视域的根据。理解活动从本质上说是语言的，这意思就是说，理解活动超越任何特殊语言的界线，从而能在熟悉的内容和陌生的内容之间进行调解。我们在生活中使用的特定语言与它不熟悉的东西并非截然分开的。相反，它是疏松的并能扩展和吸收新调解的内容。加达默尔说："理解和解释的任务永远是有意义的。理解和解释展示了高度的普遍性，由于这种普遍性理性就被提到任何给定语言系统的界限之上。解释学的经验是纠正性的，通过这种经验，思维着的理性逃脱了语言学的权限，虽说理性本身是被语言地构造起来的。"①

语言的普遍性和调解能力使我们回到游戏现象，因为正是在具有游戏性质的平等交换的谈话活动中语言才具有它的揭示功能。如同对话一样，语言并不是对话任一方的拥有物，而是对话双方之间理解的媒介。正是在谈话中，语言变得个体化，适合于说话的情境。汉斯·利普斯写道："词的选择是由它的'意义'决定的——但这种意义是通过由词而在对方身上引起的东西才得到实现的。当我们把恰好为词所触及的一切说出来之后，意义就得到了具体展现。在词中我们已经顺应了他者。使用语词就会导致一些东西。在用词时，人给对方一些要理解的东西；一个人'意指'某些东西，他的对话者就'应该'以某种方式来对待。当一个人试图确定词的'视野'的时候，他就把自己置于其中了。"②语言的游戏性质包含了一种自然的概念形成过程，这种过程并非

---

① 加达默尔：《真理与方法》，第380页。

② 汉斯·利普斯：《解释学逻辑研究》(法兰克福，1938年)，第86页；并参见加达默尔：《真理与方法》，第405页。

简单地用以前给定的一般意义和规则进行组合，相反，词的意义最终依赖于它们被说出的具体环境。在这个层次上，语言的逻辑就不仅是亚里士多德的形式逻辑或实证主义者的逻辑，而是“解释学”的问答逻辑。因此谈话的逻辑不能简化成那样的“命题”，即在它们的表达和综合的规则被理解时就被理解的“命题”。相反，词一般的意义是在说的过程中被置入一种不断的概念形成过程。结果，每个词在它周围都有着汉斯·利普斯所谓的“未被表达的圆圈”，这种未被表达的圆圈直接与语言的意义有关。①在对话的每一个即刻，说话者把向他者所说所表达的东西与“无数未说出的东西”结合在一起。②理解者被吸引到这种“无数未说出的东西”中——在所说出的话中揭示的与整个存在的关系。

在语言中反映和揭示出的整个存在——包括文本的语言——赋予解释以持续性的任务。语言本质地具有的无数未说出的东西不能被简化成命题，亦即简化成仅仅现成的东西，因为每一种新的解释都带来了一种新的“未被表达的圆圈”。因此，语言所揭示出的一切意义都对它的解释者提出新的问题，向那些受到这种意义挑战的人提出新的答案，并在问答辩证法中深化它的意义。每一场谈话都有一种不可穷尽的内部无限性。“某人中止谈话是因为他认为已经讲得够多因而再也没有什么好讲了。但每一次这样的中断都与继续谈话具备一种固有的关系。”③同样的，传统对每一种新的解释视域都有一种内在关系，传统为这种视域反映并揭示出整个存在。在这

---

① 汉斯·利普斯：《解释学逻辑研究》，第71页。

② 加达默尔：《真理与方法》，第443—444页。

③ 参见本书第67—68页。

个意义上,同本文进行的谈话可以由接替这种谈话的每一种后继的视域重新进行,由这种视域吸收、应用并置入当前情境下的语言之中。

三

加达默尔强调人际交往并以此作为决定意义的真正焦点,似乎使他关于语言的概念与后期维特根斯坦及其追随者的"日常语言"哲学产生了密切的关系。加达默尔在不少地方提到他所看到的在维特根斯坦的观点和他自己的研究由之而出的现象学传统之间出现的聚合现象。[①]但本书细心的读者们可能会问,加达默尔究竟是否尽可能认真地探讨了他和维特根斯坦观点之间的不同。

维特根斯坦在他后期著作中对他的早期同盟者即实证主义者展开了一场攻击并抛弃了他自己划时代的著作《逻辑哲学论》中的观点。如果比较一下《逻辑哲学论》和他的后期思想,人们可能会说,维特根斯坦彻底改变了他的观点,正如他彻底改变了他的文风一样。他后期著作中对语言问题的研究比之于《逻辑哲学论》更为谨慎、更带有经验论倾向。如果我们想知道意义是什么,我们的词如何获得意义,我们就必须从研究词究竟如何在日常谈话中被使用开始。我们不能像《逻辑哲学论》所做的那样从一开始就断定所有词都只有一个目的而且只能用一种方法——一种能按照逻辑演算来陈述的方法——获得它们的意义。在《逻辑哲学论》中,维特根斯坦可以说,当语言的逻辑单位与非言语的事实("图式")相对应地组合起来时就产生了意义。

---

① 参见本书第127—128页。

只有当人理解了命题的各个组成部分时才能理解命题。[①]然而，在他的后期哲学中，维特根斯坦认为，一个词在它的上下文中所获得的意义并不必然适用于它在另一场合的用法。这个事实使得维特根斯坦抛弃了他的早期信念，即认为词和命题具有能抽象地看到的清晰精确的意义。一个词的意义就是它的用法。维特根斯坦说："命题从符号系统中，从它所附属的语言中获得它的重要意义。简略地说：理解一个命题意味着理解一种语言。"[②]没有一个词的单独定义能包罗我们在日常谈话中给予它的一切用法。如果要求我们对日常词作出精确定义，我们无法办到，这只是因为这些词并没有精确的意义。我们也许可以提出一些定义，把这些定义归在一起可以大略地与一个日常词的用法相吻合。在其他情况下，一个词也许可以在许多种不同的方式中使用，这些用法渐渐地互相融合。关于这个词的用法我们不可能给出一个普遍规则。也许在各种用法中存在着"家族相似性"，但决不可能找到单个的、规范的意义。日常用词具有"模糊的边缘"。为了澄清这些边缘，我们无需求助于一种理想化的逻辑，而只要看使用这些词的特定上下文，以便发现在社会交往中实际赋予它们的"语法"。维特根斯坦说："不要想，而要看！"[③]

同实证主义的先验语法相反，维特根斯坦认为，在日常的谈话中规定词的意义的用法是无限灵活多变的。于是，维特根斯坦就以"语言游戏"概念取代了普通语法的理想。它表明，语言的形式主要是取决于人对它的使用，也就是说，取决于人们在社

---

① 路德维希·维特根斯坦：《逻辑哲学论》(皮尔斯和麦吉尼斯翻译，伦敦，1961年)，4.024。

② 维特根斯坦：《蓝皮书》(牛津，1960年)，第5页。

③ 维特根斯坦：《哲学研究》(G·E·安斯孔伯翻译，纽约，1953年)，第1卷，第66页。

会交往中的用词与特定活动以及对活动的预期相联系并予以促进的方式。内在于特定语言游戏之中的规则是一种生活形式的规则，也就是社会地引起并形成的行为形式的规则。因此，对于维特根斯坦来说，要学习一种语言就是要能加入语言所依赖的生活形式（或者说，要了解如何使用该生活形式的规则），而它本身对于规定和保全都有用处。他说："学习一种语言并不是解释，而是训练。"[①]语言游戏的语法包含着规则，儿童就依据这些规则得到训练而进入现存生活形式，它们是"语言指示的教育规则"。当儿童通过训练学习这样的游戏时，他们实际上被导向看待世界的种种先验方法。

因此，维特根斯坦关于语言游戏的思想在某些方面与加达默尔自己的偏见结构概念相似。实际上，维特根斯坦以语言游戏概念所系统阐述的与海德格尔和加达默尔所称的"存在的理解"不无相像之处，这种"存在的理解"同样不仅仅是个体"内部经验"的产物，它具有主体间的有效性，与一切经验的体验相伴随，却又是前本体论的（前概念的）。海德格尔说："在语言中，作为事物被表达或说出的方法，也隐藏着一种理解得到解释的方法。"[②]

因此加达默尔和维特根斯坦的共同点就在于他们都承认观看方法的语言性、设定性、主体间之有效性的统一。此外，更为重要的共同之处在于，他们两人都强调语言游戏的规则只有通过观察它在人际交往中的具体使用才能发现。因此，对于他们两人，一组语言的具体意义本质地取决于他者如何对向他们所说的话语作出反应。语言使用的这个因素超越了单纯的形式逻

① 维特根斯坦：《哲学研究》，第1卷，第5页；并参见《蓝皮书》，第17页。

② 海德格尔：《存在与时间》（蒂宾根，1963年），第167—168页。

辑并在实际上把一种解释学引进语言的澄清之中。然而,在维特根斯坦那儿,这种解释学因素的发展不仅受到他的语言游戏概念的某些特征的阻碍,而且也受到他对哲学任务的理解的阻碍。

在维特根斯坦看来,我们在分析日常语言时发现的多种用法是不可还原的。因为它们的规则是内在的,因此一种语言游戏的阐明必须"从游戏内部"而不是"离开游戏"做出。在语言游戏之间确实存在着"家族相似",但并不存在哲学分析可以发现并可用作调停各种不同游戏的基础的一般结构,而这些语言游戏相互之间当然是明显分离的。反对语言的这种看上去的缺陷并声称必定存在这类普遍因素就是"想"而不是"看"了。这样一种语言的形而上学就会是另一种语言游戏,而且是带有一种怪异语法的语言游戏。把哲学想象为提供一种超验的语法,也就是说,把哲学想象为在某种程度上有责任发展并证实对于所有语言游戏通用的规范,就是否认维特根斯坦的基本论点即规范实际上是语言游戏固有的而且并不造成一种超验的语法。维特根斯坦甚至否认哲学具有一种纯描述性的任务。哲学对于他只是一种语言治疗,当哲学家列出语言规则的错误用法时,哲学就终结了。在这一点上,《哲学研究》时期的维特根斯坦仍然与《逻辑哲学论》时期的维特根斯坦相同;哲学不具有高于实证科学的自己的地位,因而除了对语法的内在澄清之外不具有自己的积极任务。

由于维特根斯坦没有考虑到语言游戏之间的调解,他就遇到了大量与外界隔绝封闭的用法和相应的生活形式。语言的使用者(和分析者)的视域是封闭的。同他自己《逻辑哲学论》的背景和语言实证主义的其他过度行为相反,维特根斯坦把一切打破个别语言游戏语法的绝对自主的调解都看成向一种普遍语言

的先验规则的回复。要末必须满足于只具有相对性的多种游戏,要末必须有一种元语言,它将破坏语言用法和生活形式经验的丰富性。

维特根斯坦对语言游戏的自主性的担心以及试图避免一种先验地位的努力(从这种先验地位出发,游戏的复数性可能会化简成一种先验游戏的规则)使得他完全忽视了语言作为一种不断的调解和翻译的同化力量。维特根斯坦从未说明自那些在游戏的自主性中看待游戏并揭示它们规则的人所占据的地位。具有讽刺意义的是,由于缺乏这种说明,又导致了同浪漫主义解释学相似的两难境地。浪漫主义解释学相信,进行理解活动的人必定要抛弃自己的视域并完全进入他正在理解的论题的历史视域。正如我们早已注意到的,加达默尔对这种理解方法的批判力图指明,当前的解释学情境总是早已包含在基本的理解活动之中,因此,获得理解本质地具有中介或综合的性质,会超越由文本标志的老的视域和解释者自己的本来见解。语言游戏的分析者本身就被包含在语言游戏的综合或融合中,但并非采取一种先验游戏的形式,而是采取一种适合于一切人类反思的有限形式,亦即洞悉语言游戏在它们的实际游戏过程中是如何发展起来并互相吸收的。"也许语言领域并非仅仅是一切哲学无知的化简地,相反,语言本身就是实际的整个解释,从柏拉图和亚里士多德的时代直到今天,它不仅要求人们接受,而且不断地要求人们对它进行思考。"①

当我们在语言游戏当下的使用中考虑它们时,维特根斯坦对于语言游戏所作的单子式处理的不当之处就显得更明显了,因为哲学的综合功能正是加达默尔所认为的对语言的自我超越

① 参见本书第182页。

性质的反思。比如,考虑一下我们如何学习新的语言游戏这个问题。语言和实践的紧密结合意味着,我们不可能仅仅在我们所了解的语言中通过借助于一种理想的语法或一种词典来学习一门语言或解释疑难点。我们只有通过实际的使用才能达到上述目标,也就是说,只有通过回忆我们曾在其中学习该语言的训练情境才能达到上述目标。同样地,为了学习一种新的语言游戏,就必须实际重复使用这种游戏的人的社会化过程。维特根斯坦建议道:"在这样一种困难中,永远必须问自己:我们以前是怎样学习这个词的意义的?从哪一类例子学的?在何种语言游戏中学的?"①

然而我们必须问,是否我们不止一次地经历儿童所经历的那种训练或者社会化过程?学习我们的第一种语言和学习第二、第三种语言并不是一回事。后一种学习总是以至少掌握了一门语言为前提,而在学习第一门语言时,我们获得了改变这种语言以及把这种语言与其他语言游戏融会的基础。我们在学习母语时并非仅仅学习了母语特殊的语法,同时也学会了使其他语言成为可理解的方法。被维特根斯坦所忽视的语言的解释学因素就是:我们在学习母语的同时也学会了如何一般地学习语言。因此,我们永远不可能再次经受最初意义上的语言训练。我们早已在原则上掌握了所有其他的语言游戏,并不是通过一种新的社会化,而是通过中介、翻译。对于加达默尔,学习一种新的语言包含着使用这种语言。但我们从来不是在真空中学习新的语言游戏。相反,我们总是带着我们的母语学习。这样,学习就不是一种新的社会化,而是扩展我们据以开始学习的视域。借助于学习我们的第一门语言,我们就获得了一

① 维特根斯坦:《哲学研究》,第1卷,第77页;并参见第1卷,第7页。

种地位，这种地位既是理解的基础，同时它自身也可以被特定的理解活动转换。了解一门语言就是具有我们由以出发讨论某个论题的视域，这个论题又扩展了这些视域。在语言游戏之间的交往不断进行，它们并不作为一种新的“训练”而抛弃我们当前的游戏并使我们“处于”新的游戏(以及生活形式)之中，而是新的语言游戏和旧的语言游戏之间的调解。这种调解总是在特殊的、有限的语言活动中达到，这种活动具有时代性并向新的调解开放。

在阅读维特根斯坦著作的时候我们当然不会获得这种印象，即他希图否认语言游戏的生长性、自我转换性。恰好相反，他的分析证明了语言使用所具有的几乎是不可控制的创造性。然而，他的后期著作中缺乏的是对这种创造性作出堪与加达默尔相比的解释。加达默尔通过把语言的动态性与由交往所揭示并无穷尽地予以解释的论题联系起来，对创造性作出解释。[①]在问答辩证法中，形式和内容(语言和论题)相互作用，以致被理解的东西可以影响构成人的视域的形式或规则。由语言规则展现的论题又能使这些规则成为问题并促成新的规则——或者说，规则的新的使用——由此就促成思想和活动的新模式。于是，发生于语言中的特定的、有限的解释活动影响了人的生活形式并使历史发展成为可能。在这个意义上，语言自身使它的论题能不断推陈出新并作为理解的一般媒介而起作用。

以上这些事实并不减少存在于维特根斯坦的后期哲学和加达默尔在本书各章中所提出的语言观之间的本质雷同，但它们

---

① 参见维特根斯坦：《哲学研究》，第1卷，第219页：“在我遵守一种规则的时候，我并不能选择。我是盲目地遵守该规则的。”并参见维特根斯坦：《哲学研究》，第1卷，第198、206、217页。

确实表明了黑格尔主义对加达默尔的影响，而这则是维特根斯坦所缺乏的。当加达默尔拒绝让语言游戏处于一种互相孤立、不发生中介的状况时，这种黑格尔影响就表现得十分明显。黑格尔对于界限的辩证法有了解释学的应用。正如黑格尔在反对康德的知性学说时指出的，界限对于理性只是辩证地存在，因为设定一个界限就表明已经超越了这个界限。[①]因此加达默尔反对任何把视域绝对化的企图，反对把当前的视域与过去的视域相区别，并反对出自我们自身的个体意义结构。任何陌生的视域，只要是可以说出的意义的转换，就能通过理解而得到同化。把语言看作为人被固定于其中的东西是一种谬误，因为这个概念只包含一半真理。每一个拥有语言的人都同时"拥有"了世界，在这个世界中他使自己摆脱了动物环境的限制，并因而使自己向一切语言世界的真理开放。在语言中给予的世界并不是相互排斥的实体；正是语言的力量才使这些"互相排斥"的世界一同出现在理解中。加达默尔说："位于我们对面的世界不仅是一个陌生的世界，而且是一个相对意义上的彼岸世界。这个世界并非只具备它自己的那种自在的真理，而且具备为我的真理。"[②]

正是黑格尔看到，知识是一个辩证的过程，在认识过程中进行理解的意识和它的对象都得到了改变。在《精神现象学》中黑格尔力图指出，每一种新的知识的获得都是过去的知识与一种新的并且是扩展了的环境的调解或重新汇合。知识的这种动态性和自我超越性在加达默尔把理解作为视域的具体融合的概念中处于中心地位。理解过程是"提升到一种更高

① 参见黑格尔：《逻辑学》（伦敦，1951年），第1卷，第36—37、67页，以及黑格尔：《精神现象学》（汉堡，1952年），第44页。

② 加达默尔：《真理与方法》，第418页。

的普遍性，它不仅克服了理解者自己的特殊性，而且也克服了他者的特殊性”。[1]但是对加达默尔来说，这种“更高的普遍性”仍然是有限的，可超越的，因而不能把它比作黑格尔所达到的概念的绝对知识。加达默尔主要吸取了黑格尔思想中的经验论或现象学方面。加达默尔对发生于“视域融合”中的过程的描述所表达的并不是绝对知识，而是理性运动的、辩证的生活。正如黑格尔在《精神现象学》中展示的：任何一种经验都转入另一种经验之中。理解具有这种相同的辩证性质。我们现在可以看出，语言在它作为对话的生活中正是理解得以产生的一种媒介。语言使得一致成为可能，这种一致扩展并改变了使用语言的人的视域。但是每一场对话都与“无数未说出的东西”有关，而这些东西则为理解活动提供了做不完的事。

四

本书第二部分中的文章主要是加达默尔对他的直接思想背景的解释和评价，这个背景是二三十年代的现象学运动以及马丁·海德格尔的哲学。这些文章对 20 世纪德国哲学的一些主要论题和难题的起源提供了非常有价值并且是阐释性的见解。实际上，人们可能会说，这些文章构成了一种哲学回忆录。加达默尔生于 1900 年，在二十年代，他是马堡大学和弗赖堡大学的哲学和古典语言学的学生。在那里，他目睹了第一次世界大战之前哲学思想和神学思想之间的斗争（新康德主义和“自由”神学）以及战后阶段全新的思想倾向，这些倾向当时对占统治地位的思想所珍视的种种断言展开了正面攻

---

[1] 加达默尔：《真理与方法》，第 228 页。

击。新的倾向有两个基本方面,一方面是确认人类存在的有限性和为情境所决定的性质——决心探索人类经验和控制的界限,这是雅斯贝斯和海德格尔以及辩证神学的工作;另一方面则是哲学朝着科学的认识论转向以及对于文化进步的坚定信念。

本书第二部分的第一篇文章清楚表明,加达默尔认为,20世纪的哲学基础同这些新倾向的胜利有密切联系。20世纪主要的哲学发展是对近代思想以自我意识的反思为基础的主观主义的彻底抨击,是对与此相应的把世界归结为科学研究和控制的一个对象这种做法的彻底抨击。这种主观主义的影响并不仅限于学院派哲学。它的作用范围非常广泛以至于成为社会对未来进行理性控制信念的支撑点。"社会沉溺于对科学专门知识的遵从。有意识的计划以及精确运行的行政管理的理想统治了生活的每一个领域,甚至使公众观点也模式化了。"①自1920年以来,哲学无情地揭露了"主观意识"及其把知识客体化理想的天真无知。维特根斯坦揭露了把语言当作我们"所应用"的逻辑上完美无缺的人工系统的做法所包含的困难,并且承认了我们生活于其中的日常语言的优先性。从尼采(和弗洛伊德)而来的存在主义揭露了反思意识的幼稚,识破了反思的明显意图的隐蔽根源以及理性的有限性。现象学削弱了早期认识论的主观主义基础,这种认识论把意识限制于它自身的内容并企图从这种"感觉材料"和纯判断的抽象出发构造世界。上述这些和其他一些哲学流派构成了当代哲学的主要任务,加达默尔把它说成是克服"主体"从一个被归结成经验和反思"对象"的世界异化。因此,20世纪哲学的基础就在于规定意识的地位并限定客观化知

① 参见本书第112—113页。

识的界限这种努力之中。

在"现象学运动"一文中,加达默尔认为,是埃德蒙德·胡塞尔发起了一场运动去识破由他那个时代哲学开始的把科学世界绝对化的做法,从而面对直接给予活生生的意识的现象本身。"面向事物本身"这个口号表明,现象学力图用一种方法进入事物前反思的给定性,这种方法将不会被任何理论或"任何先行的思想"所歪曲,尤其是(正如胡塞尔在他最后的伟大著作《欧洲科学危机和超验现象学》中看到的)不被自伽利略和笛卡尔以来一直统治着欧洲思想的无所不在的客观主义所歪曲。[1]实际上,发现先于理论客体化而存在的生活世界的运动甚至从"生命哲学"就开始了,这种哲学是与尼采、柏格森、齐美尔和狄尔泰的名字连在一起的。特别是与狄尔泰的研究联系在一起,解释学才开始在一种新的完全的意义上作为对于"理解活动"的哲学研究出现——作为一种试图把握对自我和世界的"经历过的经验"并追溯出反思形式的起源的"生活解释学",经历过的经验最终就固定在这种形式中并在其中进行交往。但是狄尔泰的解释学导致了前反思经验和世界定向的多样性,而哲学似乎无力把它们统一起来。实际上,狄尔泰认为,一切把从经历过的经验中产生的世界观统一起来并使它们系统化的反思努力都只能导致另一种世界定向的片面性,因而只能使相对主义的问题得到妥协而不是解决。因此,狄尔泰的解释学工作陷于历史主义,成了不过是对不同世界观的分类研究。[2]

---

① 参见埃德蒙德·胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》(海牙,1962年),第二部分。

② 参见《狄尔泰全集》第8卷中的论文;加达默尔:《真理与方法》,第204—228页,以及我的文章"狄尔泰和加达默尔:关于历史理解的两种理论",载于《美国宗教协会杂志》第41卷(1973年),第536—553页。

胡塞尔的研究方向则是完全不同的。出于对当时日益增长的“反理性主义”和相对主义的不满和激怒，他追随新康德主义学派的基本思想，但特别声明他把自己的哲学建筑在对“现象”作仔细的描述性的分析之上。他力图用这种方法第一次把哲学知识建筑在一种严格科学的基础之上，以避免在本世纪头几十年猖獗盛行的科学主义和历史主义。正是在这种情况下他发展了超验现象学的战略。[①]通过悬置对意识功能的普遍设定，也就是说，通过把对世界实际存在的确信放在括弧里括起来，胡塞尔把哲学的任务限制在确定现象与相应的意识活动之间本质的对应关系上，在这种意识中现象被设定为它们的客观性。客观性的最根本基础（因而也是实证科学和日常经验的最根本基础）是超验自我，每一件存在物的本质有效性都可以通过结构分析从这种超验自我中推导出来。

胡塞尔二十年代的著作力图通过超验还原的方法发挥并完善这个纲领，以便使一切存在都纳入超验自我的范围。胡塞尔发现他的努力不仅受到他反对者的威胁，这些反对者遵循科学中的素朴实在论并仍然保留着“自然的态度”，同时还受到他自己学生的威胁，这些学生不能坚持由他开创的超验现象学的任务。此外，还有两个难题可能会从内部威胁超验还原，并表明整个超验现象学事业的致命局限，这两个难题即主体间性问题和生活世界问题。

生活世界问题是加达默尔在“现象学运动”和“生活世界的科学”两篇文章中解释胡塞尔思想的中心点。这两篇文章对当

---

① 胡塞尔在他 1911 年发表于著名的《逻各斯》上的文章“作为严格科学的哲学”中，清楚地表明了他的意图。两年以后，他发表了《现象学的观念》第一部分，并开始补充超验现象学的纲领。

代讨论胡塞尔后期哲学作出了很有价值的贡献。在文章中，加达默尔保卫了胡塞尔的超验方法的连续性和综合性，反驳了简·沃尔、欧根·芬克以及路德维希·兰格雷伯等人的解释。这些人认为胡塞尔的生活世界概念是同他自己超验现象学的决裂以及对超验自我概念的抛弃。①同时，生活世界的概念无疑是与加达默尔本身的哲学研究最接近的接触点，它还标志了从胡塞尔的超验主义到海德格尔哲学的转化。

生活世界的概念使人注意存在过的意义的本源的、被视作当然的视域，这种视域先于胡塞尔力图通过他的超验还原来把握的一切经验层次。生活世界的有效性，或者说，主观的-相对的生活世界那惊人复杂的有效性如何能通过构成的分析还原并取得合法性呢？在《危机》一书中，胡塞尔认识到生活世界概念所提出的新的普遍的任务：

> ……使我们越来越感到惊讶的是，这里向我们展现了无数层出不穷的新现象，它们属于一种新领域，只有通过不断地深入研究被看作理所当然的意义和含义的有效性才能展现出来，这种新现象层出不穷，因为，不断的深入研究表明，通过这种意义的展露才获得的一切现象，起初在生活世界中是明显地存在的，它自身包含着意义和含义的有效性，对这些意义的展示则又导致新的现象，如此循环下去。②

当胡塞尔进行构成分析时，生活世界受到了忽视，因为超验

① 对于加达默尔所反对的观点，可参见路德维希·兰格雷伯的文章："胡塞尔同笛卡尔主义的决裂"，载加达默尔主编的《哲学评论》第9期(1962年)，第133—177页。

② 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，第114页；英译本，第112页。

还原目的在于澄清意识的对象,而生活世界则是作为意向对象的视域起作用,它从未成为讨论的主题。现象学者的工作如何能避免以他的实践在其中取得意义的生活世界的自明有效性为先决条件呢?[①] 实际上,这种作为意义的非客体化的视域的生活世界似乎包容了超验主观性自身并在这个意义上威胁着要取消超验主观性作为经验的绝对基础的地位。在这一点上,自我看来是在生活世界"之中"的。

加达默尔两篇论胡塞尔哲学的文章的重点在于指出,胡塞尔并未放弃超验自我的优先地位,而是把生活世界的还原作为可能完成超验现象学纲领的最终任务。《危机》一书的目的在于研究生活世界的本质结构并把生活世界的相对性作为这种结构的各种变化形式。如果说胡塞尔的超验纲领正是失败于生活世界的不能客体化的视域上(加达默尔相信是如此),胡塞尔自己则从未承认他的失败,反而相信自己已经克服了这个困难。

奇怪的是,同胡塞尔的现象学保持相当距离的加达默尔竟能令人信服地论证《危机》表现了胡塞尔对海德格尔的反驳,而同胡塞尔比较接近的人则认为胡塞尔由于海德格尔《存在与时间》的问世实际上至少是部分地放弃了他毕生的纲领的基础。试图根据海德格尔来解释胡塞尔的后期著作归根到底是不会有成果的,正如力图把《存在与时间》理解成胡塞尔的超验现象学的简单继续是无结果的一样。

在海德格尔的哲学中,我们发现了对西方形而上学思想基础更为彻底的批判,这种批判在其展开过程中彻底地挖除了超

---

① 参见胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,第140—145页;英译本,第137—141页,胡塞尔在这里谈到现象学在处理生活世界问题时可能出现的自指性。

验自我概念的根基，正如它彻底挖除了把存在认作物质的传统观点的根基一样。但是当 1927 年《存在与时间》首次出版时，这种批判的完整含义并没有马上显露；对于许多人来说，海德格尔其实不过是继续着胡塞尔研究的方向而已，虽说他的研究方式并未受到胡塞尔的首肯。海德格尔的《存在与时间》集中论述揭示模式的非客体化，此在在这种模式中直接投身于它的世界而不是对世界的反思，在这样做的过程中，《存在与时间》似乎表现出一种研究前反思的人类生活世界经验的努力，对此胡塞尔早在《现象学的观念》第二部分指出过(1920 年)，但是他没有对此详细考虑，直到《存在与时间》产生了它的影响为止。在《存在与时间》中，生活世界被此在揭示为此在自身直接相关的全体，不是一种近在身边的中性事物或客体的领域，而是作为此在早已把自己投射上去的可能性领域。此在世界的实体最初展示自己在性质上像(手边的)工具一样，只有当它们脱离此在的投射时才会退化成纯粹的“客体”。与此紧密相关，海德格尔的分析表明，对世界的这种揭示同样是此在的自我揭示，但是决不是唯心主义意义上无限精神的客体化，也不是胡塞尔生活世界中隐含的意思即超验自我构造性完成的揭示。相反，此在自身是彻底有限的并且是暂时的“在世存在”。因此，海德格尔对此在分析的意义无疑在于使胡塞尔意图还原的生活世界绝对不可悬置，并用反思不能撤除其事实性的存在取代超验自我。此在的本质就在它的存在之中，虽说这似乎显得有点矛盾。

然而，归根到底，仅当我们认识了从开始就推动着海德格尔思想的基本问题即存在的意义是什么，才能看清楚海德格尔与胡塞尔之间的连续性和非连续性。《存在与时间》的目的在于恢复隐藏于占统治地位的西方思想模式之后的存在体验。这种恢复开始是作为对此在存在模式结构的研究，因为此在构成了通

向存在意义的唯一入口。因此，海德格尔并没有把他在《存在与时间》中对此在所作的存在主义分析用胡塞尔的术语称为"局部的本体论"。"哲学是普遍的现象学本体论，并开始于此在的解释学，此在的解释学作为对存在的分析，几乎成了一切哲学研究的指导线索，即指示哲学研究该从何处开始，又该回到何处。"①

以上这段话表明了海德格尔对现象学进入问题的回答方向，而"此在的解释学"这个术语的出现表明了理解和解释学在他早期思想中所起的中心的、本体论的作用。解释学不再是指解释的科学，而是与作为此在的本质特性的解释的过程有关。②海德格尔说"此在是一种实体，正是在此在的存在中，它使自己在理解上与该存在相符合"。③此在对于在者是开放的，因为此在早已在某种程度上把存在解释为视域，而在者正是与此相对而出现的。进入存在的模式是通过这种此在早已具备的对存在的理解——借助对存在的理解揭示出存在早已被直接包含在在者之中。因此，对存在的理解被组合到人的情境之中，并不是作为存在的理论，不是通过对实际遇到的在者进行玄思或归纳概括而达到的理论，而是作为在者有意义揭示的前提条件。把理解作为其他认识活动(例如，解释、假设)的一种，这种想法是从此在总是具备的基本理解中派生出来的。

海德格尔对理解的本体论意义的发现是解释学理论的重大转折点，而加达默尔的研究则可以被看作是试图阐发海德格尔提供的新出发点的意义。一切深思熟虑解释的产生都以此在的历史性为基础，亦即，以一种从具体情境出发的对存在的前反思

---

① 海德格尔：《存在与时间》，第38页。

② 海德格尔：《通向语言的道路》(普福林根，1959年)，第97—98页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，第52—53页。

理解为基础，这种具体的情境同解释者的过去和未来具有内在的关系。这是海德格尔把此在描述为“投影”的含义，而这种描述对于加达默尔具有根本性的重大意义。作为投影，理解在本质上就与未来有关系，此在不断地向未来作投影。同样，理解是被投出的，亦就是说，是由过去作为已建立意义的遗产而放置的，这种意义是此在从它的社会中接受来的。这样，海德格尔就指出，每一种解释——哪怕是科学的解释——都受到解释者的具体情境控制。根本不存在无前提、“无偏见的”解释，因为即使解释者能够使自己从这种或那种情境中摆脱出来，他也不能使自己从自身的事实性中摆脱出来，不能从早已具有一种作为视域的有限的、暂时的情境的本体论条件摆脱出来，正是有了这种视域，他所理解的在者对他才有最初的意义。海德格尔以这种方法结束了德国哲学为克服历史主义和相对主义而进行的长期斗争，这些哲学企图借助于更为纯化的方法论的反思以消除认识者自己对历史当下的参与。对意义的每一种理解都是从人的历史情境中的前理论的给定性出发的有限的理解。

当然，毋须长篇大论地论述海德格尔关于事实性的分析对加达默尔在本书文章中发展的解释概念的影响。它使加达默尔得到一种强有力的手段去克服原初认识者与传统的分离，那对早期解释学理论则是一种金科玉律。把理解的投影特性作为一种转让，或把意义的“重复”作为此在自己存在的可能性，在加达默尔的论述中表现为，他坚持解释是一种中介而不是玄思的重建。而此在的“投射性”则由加达默尔阐发成解释者不可避免地卷入“有效应的历史”的思想。

正如上面指出的联系表明《存在与时间》深深地影响了加达默尔，毋庸置疑，海德格尔思想对加达默尔决定性的影响来自于“转折”——这种“转折”把《存在与时间》的基本本体论同海德格

尔后期哲学占统治地位的论题即对存在的清晰的、虽说经常是谜一般的反思区别开来。因此，作为结论，我们必须考虑加达默尔对海德格尔思想中的“转折”的解释，并评价它对加达默尔哲学解释学的影响。

包括《存在与时间》在内的海德格尔所有的著作，都反映了他不断努力用一种不受西方形而上学的客体化范畴曲解的方法去理解存在的意义。海德格尔承认，由于任何思想都具有给定的历史性，这种“克服”形而上学的努力只能作为对遗传下来的意义的证明，而这种意义构成了“解释学情境”，当下的思维就处在这种情境中。正如加达默尔指出的那样，在这种意义上可以说，海德格尔克服传统的努力是从传统之内开始的。因此，《存在与时间》试图解释的是此在早已具有的对存在的“日常”理解，而他 1927 年以后的著作则构成了一种同形而上学思维历史更深的对话。两种研究方法都力图揭示根本的可能性，以理解潜藏在传统之中的存在的意义。①

按照海德格尔的看法，形而上学传统的基本错误在于它把存在的问题变成了“在者的存在”问题——也就是说，变成了着重考虑它们的普遍性质的在者的问题。正是由于把注意力集中在展现于它面前的在者，形而上学思维忘记了存在本身是一种揭示或开放，正是这种揭示或开放才使得在者无遮蔽地显示出来。

> 形而上学把在者当作在者。只要所提的问题是什么是在者，这种在者就在眼前了。形而上学的表述把这种展现归结为存在之光。但这种光本身，亦即，这种思维认作光的

① 海德格尔：《存在与时间》，第 41—49 页，尤其是第 44 页。

东西并不属于形而上学的范围；因为形而上学总是把在者仅仅表述为在者。①

这种对存在的遗忘(对海德格尔叫作本体论区别的遗忘)导致把存在想象为静止的、与物相同的东西——作为隐藏于事物背后的永恒的实体，或它们的终极原因、永恒根据等等。

在西方思想中，在把存在本质化的同时产生了把存在“人道化”的思潮。正由于存在本身不是一种能够显现的物，它就被人忽视了。按照海德格尔的意见，这种忽视开始于柏拉图，他把思想所理解的事物的永恒形式(理念)等同于最真实的东西。于是现实就被想象成一种出现于人的眼界和视点之中的不变世界，而人的观点和思维就成了真理和存在的决定因素。至于在笛卡尔那时所发生的，或者更普遍地说在近代思想中所发生的事情，只是把在早期形而上学中早已准备好了的思想以一种更为彻底的方式阐述出来。于是在近代，人们就以自己观点的内在清晰性来保证真理和存在。从笛卡尔开始，作为主体的人就在自己的表述中把握在者，而他的观点清晰的条件以及确定的条件本身成了在者自身的基础。世界变成了客体或成了客观物的领域，正如思维主体即人成了在者的中心、保证者和计算者一样。海德格尔说：“近代思想的基本过程是把世界征服成图画，因此世界观，就意味着表述构筑的产物。在这种产物中人力争一种地位，使得他能成为提出所有在者标准并为它们提出主导原则的那种存在。”②这种把人这个主体置于统治地位、把主体的计算技术和方法置于作为事物域的世界之上的观点正是近代思维

① 海德格尔：《什么是形而上学》(法兰克福，1965年)，第7—8页。

② 海德格尔：《林中路》(法兰克福，1950年)，第87页。

的特征。

在《存在与时间》中，海德格尔说这种存在的"人道化"是误把"判断的作为"置于"解释学的存在的作为"之上——误把判断和命题的解释性"作为"置于生活世界的发现和对在者的揭示的"作为"之上，而这种"作为"正是起源于对在者的揭示。[①]判断或表述作为真理的焦点不再使真理成为揭示性的，也就是说，它们不可能超出自己本身从而说明在者。相反，它们成为自身的目的，成为思想之注意力的对象，而真理使实体"判断"适应实体"对象"——adequatio intellectus et reium。真理从一种突出在者的揭示事件(ἀλήθεια)变成了正确表述在者的信息。不用惊奇，思维越来越集中于理智"观点"的问题以及保证"观点"的确定性的技术。这里我们会想起加达默尔在"20世纪的哲学基础"一文中指出的"天真的断言"。

解释海德格尔哲学的困难始于确定他自己的巨著同他对西方思想批判的关系，因为《存在与时间》似乎正代表着海德格尔所批判的彻底的主观主义和"人道主义"。海德格尔决定从此在自身出发解释此在的存在模式并使此在的有限性(它的暂时性)成为衡量存在和真理问题的视域，这种做法本身就如瓦尔特·舒尔茨巧妙地指出的[②]，是西方主观主义形而上学的登峰造极：存在和真理似乎是在此在视域的有限投射中具有它们最终根据。于是海德格尔可以说："当然只有此在在(亦即，只有对存在的理解具有实体性的可能)'才会有'存在。"[③]这种此在相对性

---

① 海德格尔：《存在与时间》，第158—159、359—360页，以及海德格尔：《根据的本质》(法兰克福，1955年)，第12—16页。

② 参见瓦尔特·舒尔茨："论马丁·海德格尔的哲学历史的方法"，载于《哲学评论》，第1期(1953—1954年)，第65—93、211—232页，特别参见第69—79页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，第212页。

不正是一种存在超验性的彻底挖除(亦即本体论的不同),恰如笛卡尔的我思或康德的超验自我一样?此在的分析,更具体地说,此在的"自我理解",不正是起着存在问题的超验条件的作用,使得海德格尔后期哲学断言存在优于此在似乎同他在《存在与时间》中的立场完全相反(确实,这是一种矛盾)?

加达默尔在本书的论文中如在《真理与方法》中一样指出,尽管海德格尔的语言有不妥之处,但在海德格尔的思想中却一直贯串着一种持续的发展,而在《存在与时间》之后发生的"转折"只是为了制订并阐明存在与人之间关系的基本思想,这种思想从海德格尔哲学研究的开始就存在。所谓表现在《存在与时间》中的主观主义就是海德格尔把此在描述为解释学的,而海德格尔在那里的分析早已清楚地指出,此在的自我理解并没有使存在客体化或成为此在自觉反思的产物。加达默尔在本书的文章中反复提醒我们注意海德格尔对客体化的反思(actus signatus)和来自存在本身的直接的、非客体化的意识(actus exercitus)所作的区别,以便阐明海德格尔曾说过的"自我理解"早已同唯心主义意义上的超验反思完全决裂。

> 在《存在与时间》中真正的问题并不是存在可以用什么方式理解,而是在什么意义上理解就是存在,因为对存在的理解表达了此在的存在特性。正是在这一点上海德格尔并未把存在理解为意识的客观过程的结果,而胡塞尔的现象学却一直这样认为。相反,存在的问题,正如海德格尔提出的,通过把重点集中于能理解自己的此在的存在之上而突然开始了一个完全不同的方面。而这也正是超验图式最终要失败的地方。超验自我和它的对象之间的无限的对立终于被归入本体论的问题。在这个意义上,可以说《存在与时

> 间》早已开始抵制对存在的遗忘，而对存在的遗忘正是后期海德格尔描述为形而上学的本质的东西。被海德格尔称作"转折"的只是他承认，在超验反思的框架中克服对存在的遗忘是不可能的。①

《存在与时间》中所讲的此在的历史性和暂时性是指此在对存在的把握并不是自我意识中立的、自由活动的结果。相反，一切确定的思维之所以能进行仅仅因为存在早以某些特定的方式被理解——在这种意义上可以说并不是我们把握存在，而是存在把握我们。海德格尔强调此在作为存在的揭示导致此在的中心地位并把此在作为揭示得以出现的"地方"或"场所"；他强调此在的有限性和给定性，则导致承认存在的重要性、优先性并使此在作为存在的"仆人"或"工具"。这两种强调实际上根本不是矛盾的，而是互补的；在海德格尔思想中的"转折"实际上是他的注意力从这些相互联系的观点的前者向后者的转折。

海德格尔是如何系统阐述他对存在的优先权的见解的呢？在"海德格尔的后期哲学"一文中，加达默尔通过海德格尔 1935 年的演讲"艺术品的起源"分析了这个问题。在这个演讲中，海德格尔开始离开《存在与时间》以此在为中心的术语，提出存在的本质是抵抗或隐蔽性以及不隐蔽性。正因为存在既是隐蔽的又是不隐蔽的，既是大地又是世界，所以在者可以独立存在并使自己同人分离。存在的这种更加辩证的结构在艺术品中表现得更为突出。艺术品以及在艺术品中发生的揭示既不能理解成事物或客体的存在（Vorhandensein），也不能理解成此在使用的一种工具（Zuhandensein）。例如，凡·高画中农民的鞋既不仅仅

① 参见本书第 50 页，以及加达默尔：《真理与方法》，第 241—243 页。

是我们思考的对象，对于我们控制世上事物来说也没有任何可想象的用处。由于艺术品能保持自身，“它就改变了我们同世界和大地的通常关系并因此而中止了我们习惯的活动、评价、认识和观察”。①由于它的隐蔽性，这个艺术品可以是对一个世界的揭示：揭示了农民世界的希望、恐惧、痛苦以及辛劳，它们在艺术品中向我们开放并被保存在艺术品之中。存在作为一种事件既包含隐蔽性也包含揭示性，既包含阻碍性也包含开放性。因此根据加达默尔的观点，海德格尔关于艺术品的分析加强了他所认为的存在具有事件性的概念，他使在者免于成为完全的揭示，而这正是把事物客体化的目的。

> 揭示和隐蔽之间的冲突并不仅仅是艺术品的真谛，而是一切存在的真理，因为真理作为揭示性总是揭示和隐蔽之间的对立。这两方面必然是互相依存的。这就显然表明真理并不仅仅是存在的展示（如果这是可能的话）以致同对它的正确表述相对。这样一种有关存在公开性的概念会预先设定表述在者的此在的主观性。但是，如果在者仅仅被定义为可能表述的客体，那末它们就并没有在它们的存在中得到正确定义。毋宁说属于它们的存在的是它们保持自己的性质。作为公开性，真理在自身中包含了一种内部的不合谐性和含糊性。②

在海德格尔的后期思想中，也许在关于决定性的选择和真与不真的存在等关键概念中看得最清楚的《存在与时间》的决定

① 海德格尔：《林中路》，第54页。

② 参见本书第225页。

性语言让位于把思维作为对存在的揭示力量的反应的观点。在此海德格尔的思想变成真正历史性的，在某种程度上使人联想起黑格尔，因为存在的揭示力具体表现在存在如何在每个历史时代的命定的思维中揭示和隐蔽自己。存在的本原性把历史(Geschichte)解释为“命运”(Geschick)。[1]海德格尔说：“存在自身对思维的思考以及它如何进行这种思考并非从根本上或完全地依赖于思维。存在对思维的影响以及它如何影响思维使得思维回到它的存在本原以使思维同存在本身相吻合。”[2]正是存在的这种揭示性和隐蔽性、给予性和退出性的谜一般的相互包含性被加达默尔抓住并在他自己的思想中进行了发挥。当海德格尔的反思越来越集中于诗人和哲学家，似乎把人文科学让位给技术时，加达默尔的目的则如本书论文所表明的，在于把海德格尔的后期哲学同整个解释的学问挂起钩来，这种学问构成了人文科学和社会科学。加达默尔说：“在我看来，在解释学意识内部表述海德格尔关于‘存在’的陈述以及他从‘转折’的经验出发发展的研究线索是可能的，我在《真理与方法》一书中就作了这样的试验。”[3]

本书以及《真理与方法》的读者将会发现，海德格尔后期著作中关于存在和思维的关系的论述与加达默尔关于传统和理解的关系的看法非常相似。如同海德格尔关于存在的思想一样，传统并不是一种隐藏在它的揭示之后的东西。正如我们早已看到的，传统就是它的发生，它的不断的自我展现，恰如海德格尔把存在定义成事件性的，亦即作为揭示性的而不是实体性的一

---

① 马丁·海德格尔：《论人道主义》(法兰克福，1947年)，第46页。

② 海德格尔：《什么是形而上学》，第10页。

③ 参见本书第51页。

样。因此,我们可以在存在的隐藏性和传统的不可穷尽性之间发现一种更密切的亲合性,这种隐藏性和不可穷尽性使它面对每一次研究保持住自己而不是仅仅成为客体的总体。对于加达默尔来说,本体论的区别使传统保持了作为不可穷尽的意义可能性的贮藏所。

海德格尔宣称存在在同思维的关系中有着优先性和本原性:这一论断还有一种对加达默尔极为重要的意义:它把自我理解的概念——实际上是整个自我概念——从西方哲学史上的中心地位赶了下去。人不再被定义为高于或独立于存在事件,而思维本质上是为存在事件服务的。人在他与存在的关系中不仅不是本原的,人之所以存在,仅仅是就他被存在所安排并在他的思维中加入存在事件而言的。因此,对海德格尔来说,基本的关系并非人同自己的关系(亦即他的"自我意识",他的主观性)而是他同在者展示其自身的存在事件的关系以及向这种事件的投入。思维即是存在澄清自己并显示自己的场所。海德格尔说:"与存在的阐明站在一起即是我所称的人的存在(ek-sistence)……人这样存在,即他在'这里',亦即是存在的阐明。唯有这种在这里的'存在'才具有存在的基本性质,亦即,具有同存在的真理与生俱在的特性。"[①]思维吸引海德格尔的地方不在于它作为一个主体的深思熟虑的活动,而是它在揭示发生时所起的本体论作用,存在用思维来揭示。人的思维就是存在揭示自身的场所——是"这里"。因此思维最精确的特性并不是人的成就或工作,而是存在的成就。思维具有超越人的意向性和目标的本体论地位。无论对海德格尔还是对加达默尔,这种陈述都是下列论断即存

---

① 海德格尔:《论人道主义》,第13、15页,及其《同一性和区别》(普福林根,1957年),第22页。

在(传统)比人更具有本原性这一论断的推论。

研究后期海德格尔的学者们将从语言在海德格尔和加达默尔这两位思想家那里所起的中心作用上,为海德格尔的存在概念跟加达默尔的传统概念的相似性找到最强的确证。我们早已看到加达默尔强调语言在活的谈话中所具有的揭示力和隐藏力。在我们所说的以及别人对我们所说的语言中,在者既揭示自己,又与我们分离并且从来不会完全把自己展现完毕,因为在所说出的语言周围有着一个未被说出的圈子。对海德格尔和加达默尔来说,人不只是用语言来表达"自己",反之,更基本地,人是倾听语言从而也就是倾听在语言中传给他的论题。一种特定语言的词和概念揭示了存在的本原性:某个时代的语言并非是由使用它的人选择的,而是由这些人的历史命运选择的——存在向他们揭示自身和隐藏自身的方法就是他们的出发点。正如加达默尔在这些文章中所认为的,解释学反思的普遍任务就是倾听语言并给予语言以各种可能性,即在传统向我们所说的中间所暗示但依然未说出的可能性。这个任务不仅是普遍的——哪里有语言哪里就有这个任务——而且它永远不可能完成。这就是我们有限性的标志。每一种历史情境都引出各种使世界进入语言的新的试图。每一种这样的试图都对传统作出贡献,而它又不可避免地承担着新的未被说出的可能性,这就推动着我们继续思维并构成了传统的彻底的创造性。正如海德格尔说过的,因此我们永远是"在语言的途中"。

目　　录

第 一 部 分

解释学反思的范围

一、解释学问题的普遍性(1966 年)

为什么语言问题在当今的哲学讨论中占据了思想或者说“思考自身的思想”这个概念于一个半世纪以前所处的同样的中心地位?在回答这个问题的时候我将试图间接地对近代的中心问题——一个由于近代科学的存在而向我们提出的问题——作一个回答。这个问题就是,我们关于世界的自然观(即我们从自己的生活得到的关于世界的经验)如何同我们所遇到的表现为科学见解的不容置疑的、匿名的权威发生关系。自从 17 世纪以来,哲学的真正任务一直在于把人的认识能力和创造能力的这种新的运用同我们生活经验的总体相调解。这个任务曾以不同方式表达出来,包括我们这代人试图使语言这个论题成为哲学思考的中心这种方法。语言是我们在世存在的基本活动模式,也是包罗万象的世界构造形式。因此,我们总是考虑到科学的见解,它们附着于非语言的符号之中。我们的任务就在于把通过科学而受我们随意支配的对象世界亦即技术世界同我们存在的基本状况重新连接起来,这种基本状况既不是任意的也不是可由我们操纵的,而仅仅要求我们尊重。

我想阐明一些现象,使上述问题的普遍性变得明显。我曾把包含在这个论题里的观点称为“解释学的”,这个概念是由海德格尔发挥的,但他只是对一种产生于新教神学并经由威廉·

狄尔泰引入我们世纪的观点的继续发挥。

什么是解释学？我想从我们在自己的具体存在中遇到的两种异化经验开始讲述这个问题，这两种异化经验就是：审美意识的异化经验和历史意识的异化经验。在这两种情况中我所指的异化经验都可以用很少几句话说明。审美意识承认一种我们既不能否认也不能缩小其价值的可能性，即：我们或者消极地或者积极地使自己同一种艺术形式的特性发生关系。这句话的意思是说我们同它们的关系如此之深，以致我们所作的判断最终决定了我们判断的影响力和有效性。我们所拒绝的艺术品就没有对我们说什么东西——或者说我们之所以拒绝它是因为它没有对我们说什么东西。这就在最广的意义上勾勒了我们同艺术的关系，正如黑格尔指出的那样，艺术包括了整个古希腊宗教世界，古希腊关于美的宗教在从人与上帝关系中创造的具体艺术品中体验着神性。当这整个经验世界失去它本来毫无疑义的权威时，它就异化成审美判断的对象。与此同时，我们还必须承认，艺术传统的世界——我们在如此多的人类世界中通过艺术获得的显著的同时性——远不只是我们自由地接受或拒斥的一种对象。当我们被一件艺术品吸引时，它就再也不让我们自由地撇开它并仅仅按我们自己的主张接受它或拒斥它，这种情况难道不是真的吗？那些千百年流传下来的艺术作品并非是为了这种美学的接受或拒斥而创作的，这难道不也是真的吗？历史上任何一个属于真正有生命力的文化的艺术家都只能带着如下意图创作他的艺术品，即：他的作品将在它所说所表达的意义上被人接受，它将在人生活的世界上据有一席之地。艺术的意识——审美意识——总是附属于从艺术品本身引出的直接的真实性要求。在这个意义上，当我们根据一件艺术品的美学特性对它进行审美判断时，一些实际上与我们更为亲近的东西与我

们疏远了。当我们离开抓住我们的直接的真实性要求、不再追求这种要求时，总是会发生这种向审美判断的异化。因此我在《真理与方法》中反思的出发点之一就是，在艺术经验中具有的审美主权与我们在艺术品本身的形式中遇到的真经验相比时表现为一种异化。

大约30年以前，这个问题以一种特殊地被歪曲的形式出现了。那时，纳粹把艺术政策作为实现它自己目的的一种手段，试图论证艺术与一个民族紧密联系，并对形式主义进行批判。撇开这个问题被纳粹滥用不谈，我们不能否认艺术与一个民族紧密联系的观点包含着一种真知灼见。一件真正的艺术作品总是同某种特定的社会群体相联系，而这种群体总是可以同受艺术批评影响和威胁的文化社会相区别。

异化经验的第二种模式是历史意识——使我们在研究过去生活的见证物时保持一种批判距离的高贵的、逐渐完善的艺术。兰克把这个观点描绘成压制个性，这个著名的描绘为历史思维的理想提供了一个广为人知的公式：历史意识的任务是从过去时代的精神出发理解过去时代的所有证据，把这些证据从我们自己当下生活的成见中解救出来，不顾道德体面地把过去作为一种人类现象来认识。尼采在他著名的论文《历史的利用和滥用》中系统阐述了这种历史距离和始终与当下联系在一起塑造事物的直接意志之间的矛盾。与此同时，他揭露了他所谓"亚历山大式"的许多后果，"亚历山大式"是在现代历史科学中发现的一种意志的衰退。我们可以回想起，他指责现代思想中的评价的软弱，由于它如此习惯于在各种不同的、变化的情况下考虑事物，它已变得盲目并不能对它所研究的对象形成自己的观点。在与事物劈面相遇时就没有能力决定自己的地位。尼采把这种历史客观主义的价值盲目性归溯于陌生的历史世界和当前的生

活力量之间的冲突。

显然，尼采是一个狂热的见证者。但我们在过去100年间关于历史意识的实际经验十分有力地告诉我们，历史意识关于历史客观性的要求包含着严重困难。即使是在那些看起来已经极为成功地达到了兰克压制个性的要求的历史学的巨著中，关于我们科学经验的一条毋庸置疑的原则仍然成立，即我们能够准确无误地根据写作这些著作时所处时代的政治倾向来对这些著作进行分类。当我们阅读蒙森的《罗马史》的时候，我们知道惟有谁才可能写作这本书，也就是说，我们可以认出使这位历史学家能以一种有意义的方式把过去年代的各种见解组织起来的政治情境。从普鲁士编年史家中仅选几个著名的名字，例如特赖奇克和西贝尔，通过他们的著作，我们同样可以认出那种政治情境。这就清楚地表明，首先，历史经验的整个现实并未因掌握了历史方法而得到表述。没有人会对以下事实提出异议，即，控制我们自己当前的偏见做到不至于误解过去的证据，这是一个正确的目标，但这种控制显然没有完全完成理解过去和传达过去的任务。实际上，很可能唯有历史研究中不重要的事才会让我们接近这种完全消除个体性的理想，而那些重大创造性的研究成果总是保存了一些具有在过去中直接反映当前和在当前中直接反映过去的巨大魔力的东西。历史科学，即我所开始讨论的第二种异化经验，仅仅表达了我们的实际经验——我们与历史传统的实际遭遇——的一个部分，它所了解的仅仅是这种历史传统的一种异化形式。

我们可以把解释学意识同上述异化的例子相比较从而加深我们的理解。然而，就这种解释学意识而言，我们的根本任务同样是克服认识论的缩短。传统的“解释学”是通过这种认识论的缩短而被吸收到近代科学观念之中的。例如，如果我们考虑施

莱尔马赫的解释学，就会发现他关于这门学科的观点特别受到这种近代科学观念的限制。施莱尔马赫的解释学表明他是历史浪漫主义的引路人。然而与此同时，他在头脑中仍然清楚地保留着基督教神学的考虑，试图使他的解释学作为理解艺术的一般教义而对解释《圣经》这项特殊工作有所帮助。施莱尔马赫把解释学定义为避免误解的艺术。通过受控制的、方法论的思考而把一切异化的以及导致误解的东西——由时间距离、语言用法的变化、词义以及思维模式的变化等引起的误解——排除掉，这样描述解释学的工作自然是不无道理。然而还是会产生一个问题，即当我们说理解就是避免误解，这种说法是否对理解作出了恰当的定义。事实上，每一种误解不都以一种"深层的共同一致"为前提吗？

在此我试图使大家注意一种共同经验。例如，我们说理解和误解是在我和您之间发生的。然而"我和您"这个公式已经暴露出一种巨大的异化。这里根本不存在类似"我和您"这样的东西——作为孤立的、实体性的实在的我和您是根本不存在的。我可以说"您"，我也可以使我和一个"您"相对，但在这种情境之前总是先有一种共识。我们都知道，对某个人说"您"就预先设定了一种深层的共同一致。当"您"这个词被说出时，某种持久的东西已经存在了。当我们试图对我们持有不同意见的问题达到一致时，这种深层因素总是开始起作用，尽管我们极少意识到这一点。如今解释学的科学却要我们相信我们必须理解的观点是一种异化的、力图引诱我们误解的东西，而我们的任务就是把误解可能借以潜入的一切因素排除掉。我们通过一种受控制的历史训练过程、通过历史批判、通过与心理共鸣能力相联系的可控制的方法完成这个任务。依我看来，这种说法从一个方面说是正确的，但它仅仅是对一种全面的生活现象的片面描述，这种

生活现象构成了把我们都包括在一起的“我们”。以我之见，我们的任务就是超越隐藏在审美意识、历史意识和被局限为避免误解的技术的解释学意识之后的偏见，并且克服存在于这些意识中的异化。

那末，依我们看来，在这三种经验中被遗漏的是什么呢？是什么使我们对这些经验的特性如此敏感呢？当与早已对我们说过的东西——我们称为艺术品中的“经典”的东西——的完满性相比时，审美意识是什么呢？什么将对我们产生深刻印象、什么将被我们发现为有意义的，不是早就以这种方式决定了么？不管什么时候，只要我们带着一种本能的、哪怕是错误的确信（除去对我们的意识来说本来正确的确信）说“这是经典的，它将永世流传”，我们所说的话早已预先决定了我们进行审美判断的可能性。不存在仅仅根据艺术鉴赏力去判断和认可造型水平的纯形式标准。相反，我们感性的和精神的存在是一种审美共振箱，它同那些先于一切清晰的审美判断向我们传来的声音发生共鸣。

历史意识的情况也是相似的。在此，我们显然同样必须承认有无数同我们的当前情境及其历史意识的深度没有关系的历史学任务。但以我看来，我们的文化和当前生活由之产生的过去的巨大视域，无疑影响着我们对未来的一切向往、希望和畏惧。历史只是根据我们的未来才对我们存在。这些我们都从海德格尔那里学到过，因为他清楚地展示了未来对于我们可能有的回忆和记忆以及我们的整个历史所具有的首要地位。

海德格尔在他关于解释学循环论证的创造性的教义中提出了这种首位性。我曾对这种观点作过如下阐述：在构成我们的存在的过程中，偏见的作用要比判断的作用大。[1]这是一种带有

① 参见加达默尔：《真理与方法》，第 261 页。

挑战性的阐述,因为我用这种阐述使一种积极的偏见概念恢复了它的合法地位,这种概念是被法国和英国的启蒙学者从我们的语言用法中驱逐出去的。可以指出,偏见概念本来并没有我们加给它的那种含义。偏见并非必然是不正确的或错误的,并非不可避免地会歪曲真理。事实上,我们存在的历史性包含着从词义上所说的偏见,它为我们整个经验的能力构造了最初的方向性。偏见就是我们对世界开放的倾向性。它们只是我们经验任何事物的条件——我们遇到的东西通过它们而向我们说些什么。以上阐述当然不是说我们被一堵偏见的墙包围着,并且仅仅让那样的东西通过其狭窄的入口,那些东西使人们可以随便地说:"这里不会说出新东西。"相反,我们欢迎的正是那些答应满足我们的好奇心的客人。然而我们如何知道我们所接纳的客人是能向我们讲出新东西的人呢?难道我们听新东西的期待以及准备不是同样必然受到早已掌握了我们的老东西的规定吗?偏见的概念同权威的概念有密切的联系,而且上面所作的想象清楚地表明需要恢复解释学的地位。然而,如同每一种想象一样,这种想象同样是一种错误的引导。解释学经验的本质并不是什么等在外面渴望进来的东西,相反,我们是被某种东西所支配,而且正是借助于它我们才会向新的、不同的、真实的东西开放。柏拉图把这一点说得很清楚,他巧妙地把躯体的食物同精神食粮作了比较:如果我们能拒绝前者(例如,根据医生的建议),那末我们总是早已接受了后者。

现在的问题是面对近代科学的存在,我们怎样保证我们存在所具有的解释学条件的合法性,因为近代科学同不带倾向的无偏见的原则相一致。我们显然不能通过为科学制定规则并建议它严格遵守这种规则来使我们存在的解释学条件取得合法性——且不说这种说法总是有点滑稽。科学不会帮我们这种

忙。科学将以一种超越对它的控制的内部必然性继续自己的道路，它将创造出越来越多令人惊奇的知识和控制力量。不可能有其他途径。假如因为某种研究可能有培养出超人的危险而去阻止遗传学学者的研究显然是愚蠢的。因此，就不可能产生我们的人类意识把自己置于同科学世界相对立的地位、竟然宣称要发展一种反科学这样的问题。然而，我们却不能避免下述问题，即我们在审美意识和历史意识这类显然无害的例子中所意识到的东西是否也表现了一种在现代自然科学和我们对待世界的技术态度中存在的问题？如果近代科学使我们能够建立一个改变我们周围一切的充满技术目的的新世界，我们并不因此认为那个获得这种情况所必需的知识的人会考虑把这种知识付诸实施。真正的研究者是被一种追求知识的热望所推动而决不受其他欲望推动。而且，面对着建筑在现代科学之上的整个文明，我们必须不断地询问是否有什么东西被忽略了。如果使这些认识和创造成为可能的先决条件仍然处在半明半暗之中，对这些知识的应用难道不会造成破坏性的后果吗？

这个问题确实是普遍性的。解释学问题，如同我已经加以阐明的那样，并不局限于我开始自己研究的领域。我真正关心的是拯救一种理论基础从而使我们能够处理当代文化的基本事实，亦即，科学及其工业的、技术的利用。统计学为我们提供了一个有用的例子，表明解释学因素是如何囊括了科学的全部过程。这是一个极端的例子，但它向我们表明，科学总是经受方法论抽象的各种限制条件，而科学的成功有赖于如下事实即其他提问的可能性都被抽象所掩蔽。在统计学中这种事实表现得很明显，因为统计学所须回答问题的先行性质使它特别适合于宣传的目的。实际上，有效的宣传总是试图从一开始就影响它的宣传对象的判断，并限制他的判断能力。因此，统计学所宣布的

东西看起来似乎是一种事实的语言,但是,这些事实回答的是什么问题,如果提出另外的问题又将由哪些事实开始讲话却是解释学的问题。只有解释学的研究才能判定这些事实所含意义以及由此而引出的结论的合法性。

然而我却抢先并且是无意地使用了以下短语:"何种答案回答何种问题依事实而定。"这个短语实际上是解释学的原始现象:没有一种陈述不能被理解为对某个问题的回答,也只能这样来理解各种陈述。这一点并没有损害给人深刻印象的近代科学方法论。每一个想学习一门科学的人都必须学会掌握它的方法论。然而我们同样知道,方法论本身并不能在任何意义上保证其应用的创造性。生活中的任何经验都可以证明,存在着运用方法论而毫无成果的事实,那就是,把某种方法用到并非真正值得认识的事物身上,用到还没有成为以真问题为基础的研究对象的事物身上。

近代科学的方法论自我意识当然反对这种论点。例如,一个历史学家会回答说:谈论这样一种历史传统很好,唯有在这种历史传统中过去的声音才获得其意义,并且那些规定当前的偏见也是通过这种历史传统产生的。但在严肃的历史研究问题中情况完全不一样。比如,怎么可能当真认为,对 15 世纪城市纳税制度或者对爱斯基摩人的婚姻习俗的澄清是从对当前及其预期的意识中首次获得意义的?我们作为任务而着手研究的这些历史知识问题,与当前完全没有任何关系。

在答复这种反驳时,我们可以说,这种观点的极端性也许类似于我们在某些大工业研究机构中看到的情形,特别是在美国和俄国。我指的是所谓的随机试验。在这类试验中,人们投入各种材料而根本不考虑浪费和代价,怀着侥幸心理,指望千百项措施中的某一项终有一天会导致一项有趣的发现;也就是说,将

成为对某个问题的解答,而人们可能由此取得进步。无疑,现代人文科学研究在某种程度上也以这种方式进行。比如,我们可以想一下大量的出版物尤其是越来越完善的索引。当然这肯定还是个有待解决的问题,即,现代历史研究能否通过这种程序更多地注意到有趣的事实并使我们的知识相应地丰富起来。但是即使这样做了,人们还是可以问:从一千个历史学家中摘出无数的研究成果(即,决定事实的连结方法),以便使第一千零一个历史学家能发现某些有趣的东西,这真是一种理想吗?当然我这样说是给真正的学术成就画了一幅漫画。但在每一幅漫画中都有真理的因素,而我所勾勒的这幅漫画就包含着对以下问题的间接回答,即,究竟是什么造成了有创造性的研究者?是因为他学会了方法吗?那些从未创造过任何新东西的人同样可以学会方法。我认为,正是想象(Phantasie)才是学者的决定性功能。想象自然地具有一种解释学的功能并使人能敏感地发现什么是有问题的,使人能提出真正的、有创造性的问题,一般地说,只有掌握其学科的所有方法的人才能成功地解决问题。

作为柏拉图的学生,我特别喜欢有关苏格拉底同智者们争论、用他的问题使他们陷于绝望的描写。最后他们再也不能忍受苏格拉底的问题因而要求让自己担任显然更为好受的提问者角色。但是结果怎样呢?他们根本想不出该问点什么。他们根本想不出值得深入研究或试图回答的问题。

我从这个例子中得出如下推论。解释学意识的真正力量是我们看出何者该问的能力。如果我们所面对的不仅仅是一个民族的艺术传统、历史传统或处于其解释学前提条件中的现代科学原则,而是我们经验的全体,我认为,我们这才算是成功地把科学的经验加入到我们自己普遍的人类生活经验之中了。因为这样我们才达到了我们可以称为(就像约翰内斯·洛曼所称)

"世界的语言学法规"[1]的基本层次。它展示为受到历史影响的意识(wirkungsgeschichtliches Bewusstsein),并为我们所有的认识可能性提供了一种最初的系统阐述。我撇开不谈下述事实,即学者——甚至自然科学家——也许并未完全摆脱社会习俗及环境中的一切可能因素。我所指的是,正是在人的科学经验中,并非"铁的推论规律"(赫尔姆霍茨语)为他提供有成果的思想,相反,是不可预见的命运燃起了科学灵感的火花(例如牛顿对苹果落地的观察或其他偶然的观察)。

受到历史影响的意识在语言学中得到实现。我们可以从敏感的语言学研究者那里得知,语言在它的生命和显现中,决不能被想成仅仅是变化的,相反,要被看作自身具有一种目的论的过程。这句话的意思是说,词的构成以及为了说出某些事物而出现在语言中的表达手段都不是偶然地组合的,因为它们不会再次构成一种错误的使用。相反,对世界的明确表述是建立起来的——一种似乎是受引导的工作过程并且我们总是可以在学习说话的孩子身上观察到这种过程。

我们可以通过思考亚里士多德《分析后篇》中的一段话来阐明这点。这段话巧妙地描绘了语言构成的一个确切方面。[2]这段话说的是亚里士多德所说的 epagoge,亦即普遍性的形成。我们是如何达到普遍的呢?在哲学中我们说:我们是如何达到一个一般概念的呢?然而甚至词在这个意义上也显然是一般的。那末,词如何成其为"词",也就是说,词是如何具有一般意义的呢?一个具有感官的存在在他的第一个知觉中,发现自己处于一个刺激因素的汹涌的海洋之中,如同我们所说的,最后有

① 参见约翰内斯·洛曼:《哲学和语言学》,柏林,1963年版。

② 亚里士多德:《分析后篇》,100a 11—13。

一天他终于开始认识到某些东西。显然我们并不是说他本来是盲目的。相反，当我们说"认识"(erkennen)的时候我们指的是"认出"(wiedererkennen)，亦即从流淌过去的想象之流中辨出(herauserkennen)某些同一的东西，用这种方式辨出的东西显然保留着。但这究竟是如何发生的呢？一个孩子是何时首次认出自己的母亲的呢？是他第一次看到自己母亲的时候吗？不！那末究竟什么时候呢？这是怎样发生的呢？我们究竟能否说一个单独的事件即一种首次的认识把孩子从茫然无知中解放出来？我认为我们显然不能这样说。亚里士多德绝妙地描述了这一点。他说，这同一支正在逃跑的军队情况一样，他们由于恐慌而逃跑，直到最后终于有人停下来看敌人是否仍然危险地紧追在身后。我们不能说这支军队是在某个士兵停步时停住的。同样不能说是由于另一个士兵的停步。这支军队不可能由于有两个士兵停步而停住。那末，这支军队究竟何时停住的呢？它突然又重整旗鼓起来，突然重又听从了指挥。亚里士多德的描述包含着一个巧妙的双关语，因为在希腊语中命令亦指 arche，亦即原理(principium)。原则在什么时候成其为原则？通过何种能力？这个问题其实就是普遍性何时产生的问题。

如果我没有误解约翰内斯·洛曼的陈述，那末正是这种目的论在语言的生命中不断起着作用。当洛曼把语言学倾向说成是使特定的语言形式得以扩充的历史的真实动因时，他当然知道这种目的论是在这些完成的形式中发生的，如在漂亮的德语所说的在"陷于一种停顿"(Zum-Stehen-Kommen)的形式中发生的。①我

---

① 林格在这里采用了直译的办法。实际上，加达默尔作了一个文字游戏，Zum-Stehen-Kommen 这个词组是不存在的，它的真实形态是 Zustande Kommen，意思是"完成"。——译者

认为，这里所展示的正是我们关于世界的整个人类经验的活动模式。学说话当然是一个特别有创造性的阶段，经过一段时间，我们把一个3岁孩子的天才完全变成了一种浅薄贫乏的才能。然而在使用那些最终产生的对世界的语言学解释时，我们开始阶段的某些创造性的东西还是存在着的。例如，在我们试图进行翻译的时候，在实践生活或文学生活或其他领域中，我们都碰到过这种情况，也就是说，我们都熟悉当自己找不到合适词的时候那种奇怪的、不舒服的、转弯抹角的感觉。一旦我们找到了合适的表述（不一定总是一个词），一旦我们确信找到了这种表述，这时它就“停顿”，就有某些东西变得“停顿”。①又比如外语，它那无尽的变化使我们失去了方向。但我们仍然在它的冲击中有一个停顿。我在此描述的是整个人类经验世界的模式。我把这种经验称为解释学的，因为我们正在描述的过程不断重复地贯穿于我们熟悉的经验中。在这个过程中总是有一个已被解释了的世界，早已在它的基本关系上组织好了的世界，经验就作为某种新的东西进入这个世界，它打乱曾引导我们的期待的东西，并在这种激变中进行重新组织。误解和陌生不是首要因素，不能把避免误解看作是解释学的特殊任务。实际情况正好相反。只有熟悉而普遍的理解的支持才使进入异己世界的冒险成为可能，才使从异己世界中找出一些东西成为可能，从而才可能扩大、丰富我们自己关于世界的经验。

以上讨论表明，适合于解释学因素的普遍性的要求是如何被理解的。理解同语言联在一起。但是这个断言并不会导致任何形式的语言学相对主义。说我们生活在语言之中确实是正确的，但是语言并不是那样一种符号系统，并不是当我们进入办公

---

① 请参见第14页注①。——译者

室或转换站时借助于电报键盘发出的符号。这并不是在说话，因为它并不具备那种富于语言创造性和世界体验行为的无限性。虽然我们完全生活于语言之中，这件事实并不构成语言学相对主义，因为这绝对不是监禁在一种语言之中——甚至于不可能监禁在我们的本国语言之中。当我们学习一门外语时都能体验到这一点，尤其是当我们在会一点外语的情况下旅行时。掌握一门外语，意味着当我们在外国用外语讲话时不需要不断地求助于我们自己的世界和本国语言的词汇。我们对这门外语了解得越多，就越少察觉到对本国语言的侧视，只有当我们对外语了解得不够好的情况下才会有这种感觉。不管怎么说这已经是讲话，尽管可能是一种结结巴巴的讲话，因为结结巴巴是对讲话意图的一种阻挠，因而也就打开了可能表述的无限领域。在这种意义上可以说我们生活于其中的任何语言都是无限的，然而如果以此推论说，因为有各种语言，所以理性是有缺陷的，这就大错特错了。事实正好相反。正是通过我们的有限性、我们存在的特殊性（这点甚至在语言种类的繁多中也可以看得很明显），才在我们所在的真理方向上开辟了无限的对话。

如果这种说法是正确的，那末我们一开始讲的由科学创立的现代工业世界的关系就首先在语言层次上反映出来。我们生活在这样一个时代，所有生活形式的水准正被日益拉平，这对于维持地球上的生命是一种合理的必然的要求。例如，人类的食物问题，只有通过克服存在于地球各地的大量浪费才能解决。个体生命成为技术改良领域的一个种类，机械化、工业化的世界不可避免地扩展着。当我们听到现代情人的谈话时，常常会奇怪他们是在用语词交流还是用广告标志以及来自现代工业世界符号语言的技术术语进行交流。工业化时代拉平了的生活方式不可避免也影响了语言，事实上语言词汇枯竭的现象愈演愈烈，

因此使语言非常近似于一种技术符号系统。这一类拉平倾向是不可抗拒的。尽管如此,只要我们想在互相之间说点什么,我们自己的语言世界就仍然在同时增长,其结果就是人与人之间的实际关系。每一个人首先是一种语言的圈子,这种语言的圈子同其他的语言圈子发生接触,从而出现越来越多的语言圈子。语言就像以往那样不断地在词汇和语法中出现,而且永远伴随着内部无限的对话,这种对话在每一个讲话者和他的谈话对象之间不断发展。这就是解释学的基本因素。真正的说话,即要说出一点东西,不是给出预定的信号,而是寻找一些借此能与他者联系的语词,这是普遍的人类任务——但这对于神学家则是一种特殊任务,把书面的教义传达给别人听(Weitersagen)是他们的使命。

二、论解释学反思的范围和作用(1967 年)

(G·B·赫斯和R·E·帕尔默译)

导　言

哲学解释学把以下事情列为自己的任务:充分揭示解释学的所有领域,指出它对我们关于世界的整个理解的根本意义以及它对这种理解展示其自身的各种形式的重要意义。这些形式包括:从人与人之间的交际到对社会的控制;从社会个体的个人经验到他同社会打交道的方法;从由宗教、法律、艺术和哲学等构成的传统到通过解放的反思使传统动摇的革命意识。

虽然解释学具有广大的范围和重大意义,个人的探险却必然要从非常有限的经验和各个经验领域出发。例如,我自己的努力就可以追溯到狄尔泰对德国浪漫主义遗产的哲学发挥,因为我自己也把精神科学(人文科学和社会科学)的理论作为自己的论题。但是我希望我已经从语言学上、本体论上、美学上把它放在一种新的更广阔的基础之上;因为我相信,艺术的经验能够用它固有的同时性要求反驳人文学科中流行的历史异化的假设。这从人关于世界的一切经验都具有本质的语言性上表现得

很明显，它以一种不断自我更新的同时性作为其实现自身的方式。我认为，正是这种同时性和语言性指向一种真理，它在一切知识之后提出问题，又在一切知识之前作出期待。

因此，不可避免地，在我关于人与世界普遍的语言性关系的分析中，我的研究据以开始的那些经验领域的界限无意之中便预先决定了结果。实际上，人的语言性与在解释学问题的历史发展中发生的事情平行发生。它是在处理要求翻译的成文的传统时发生的，因为传统由于时间距离、文字的固定性、永久性事物的严格惯性这些因素而同当前发生了疏远。因此，对我来说，翻译的多层次问题就成了世界上一切人类行为的语言性的模式。翻译的结构表明了导致同我们自己异化的普遍问题。对解释学普遍性的进一步反思甚至还清楚地显示出，翻译的模式本身并不能完全把握住语言在人的存在中所意指的多样性。[1]当然在翻译中可以发现构成一切理解和可理解性的不和谐与和谐之处，但它最终是从解释学问题的普遍性中产生出来的。认识到下面这点很重要，即，这个现象在人的存在中并非是第二性的，而且解释学不能被看作精神科学领域之中一种纯粹附属性的学科。

人的语言性这个普遍现象还在除可能显示为直接考虑解释学问题的领域之外的那些领域中表现出来，因为解释学进入了决定和制约人关于世界的经验的语言性的一切领域之中。我在《真理与方法》中已经提到其中的某些领域，比如：我特别提出效

[1] 因此，O·马奎德（海德堡哲学会议，1966年）所谓的“通向文本的存在”并没有完全包括解释学的范围——除非文本这个词不是在狭义上理解，而是作为“上帝用他自己的手所写的文本”，这样，它就包括了从物理学到社会学和人类学的所有知识。然而，即使在这种情况下，翻译的模式对于解释学范围的复杂性也还是不完全恰当的。

应历史意识(有效应历史的意识,或者历史仍然对之发生影响的意识)以从其某些历史阶段来显示语言概念。当然语言性还扩展到许多未曾在《真理与方法》中提到的方面。①

在修辞学中,语言性是在一种真正普遍的形式中被证明的,这种形式本质上优先于解释学的形式,并且几乎表现为与语言解释的“否定性”相对立的“肯定性”的东西。在这种联系中,修辞学和解释学的关系就成了一种具有极大兴趣的问题。②在社会科学中,我们可以发现语言性深深地织入人类存在的社会性之中,因此,如今社会科学的理论家们开始对解释学方法感起兴趣来。于尔根·哈贝马斯最近在他给《哲学评论》撰写的重要文章里卓越地提出了哲学解释学与社会科学逻辑之间的关系,③并从社会科学的认识论兴趣出发评价了这种关系。这种关系又提出了重要的问题,例如关于解释学反思的兴趣和目标及其与科学和社会科学的那些特征的异同。

说到贯串于修辞学、解释学和社会学之中的普遍性时提出

---

① 约翰内斯·洛曼:《哲学和语言学》,以及他发表在《指时针》(1965年,第37期,第709—718页)上的对我的著作的看法。他的论点可以看作是对我作为语言(西方思想中的语言)概念的印记而简略勾勒的观点的大大扩展了的应用。他追溯了“概念作为思想的工具是如何出现的,借助于这种工具,给定的对象即刻被归入一种深思熟虑的形式”(第74页)。他在古印欧语系的词干屈折动词尤其是连系动词上看出这种思想的语法表现。他说,我们可以从这一点推断理论的可能性,这是西方特有的一种创造。它的重要性超过历史性;它同样扩展到将来。洛曼不仅用语言形式的发展(例如从词干屈折型到词汇屈折型的转换)来解释西方思想史,他还指出,后期向词汇屈折型的发展使得近代意义上的科学——使我们对世界具有全面控制权的科学——成为可能。

② 我曾在《真理与方法》中考虑过这个问题的某些方面,但这些方面还可大大扩充,例如,可以参见克劳斯·多克霍恩在哥廷根《科学通报》1966年秋季号第3/4期第169—206页上所作的详尽的补遗和更正。

③ 《哲学评论》,第14期,附刊5(1967年),第149—180页,并参见他最近的著作:《知识和人类利益》(波士顿,1972年)。

这三者相互依赖的问题并试图说明这些因素所具有的各种合法性，这样做即使不是必须的至少也是适当的。这件工作在以下事实面前显得更为重要：成为一门严格科学的要求就这三门学科来说是相当模糊的，因为它们显然同实践有关。当然这种关系更为明显地适用于修辞学和解释学；然而就如我们将要看到的，它同样适用于社会学。

很显然，修辞学并非仅仅是关于言谈和说服形式的理论；相反，它也能从实际运用的天生才能中发展，而根本不需要有关方法和手段的任何理论反思。同样，不管用什么方法和手段，理解的艺术都不需要明确地意识到指导、控制它的规则。它就如修辞学一样建筑在一种每个人都在某种程度上具有的自然能力之上。这是一种技巧，一个具有天赋的人能以这种技巧胜过他人，而理论至多只能告诉我们为什么会如此。因此，无论在修辞学还是解释学中，理论都跟在实践之后，因为理论是从实践中抽象出来的。

从历史角度看值得注意的是，如果说修辞学属于早期希腊哲学，那末解释学则是在浪漫主义时代作为近代同传统的紧密连结瓦解的结果才兴盛起来。当然，解释学出现于较早的时期和形式之中，然而即使是在这种早期形式中它也表现出一种把握正在消逝的东西并使它保留在意识之中的努力。因此，它只是在文化演化的较后阶段，例如后期犹太教，亚历山大语言学，作为犹太教信条继承者的基督教，或者作为拒斥基督教教义旧传统的路德神学时期才产生。在解释学内部包含着历史包容性和历史保存性的深层因素，这同社会学感兴趣于把反思作为从权威和传统中解放出来的基本手段恰好形成鲜明的对比。在修辞学和解释学中的反思可以说只是一种实践的中介，这种实践本身已是一种自然的、深奥微妙的东西。为了刻画和比较修辞

学与解释学的范围和作用，我将提到这两个学科的一些早期历史。

修辞学和解释学

最早的修辞学史是亚里士多德写的，我们现在只能看到它的残篇。然而，很显然，亚里士多德的修辞学理论基本上是对最初由柏拉图提出的纲领的阐述。柏拉图探究了由他同时代的修辞学教师提出的一切肤浅主张，发现只有哲学家、辩证学者才能实现的一种修辞学的真正基础，它的任务是以一种极有说服力的方式掌握说话的才能，使得自己提出的论据总是能被说话的对象接受。显然，关于修辞学任务的这一说法具有理论上的启蒙作用，然而其中蕴含着两个柏拉图式的断言：首先，只有把握了真理（即理念）的人才能毫无差错地从一种修辞学论证中找出可能的伪证；其次，他必须对他试图说服的人的灵魂具有渊博的知识。亚里士多德的修辞学正是对后一个命题卓越的发挥。他的修辞学实现了柏拉图在《斐德罗篇》中提出的话语与灵魂之间相互和解的理论，并且以作为说话艺术的人类学基础的形式得到了实现。

修辞学理论是一场长期酝酿的争论的结果，那场争论象征着一种迷人的、可怕的、新的说话艺术以及一种新的教育观念在希腊文化中的突然出现：这就是智者学派。那时，一种奇怪的头足倒置的新技艺，即西西里的演讲术，正风靡于道德上极端严谨然而却极容易受影响的雅典青年之中。于是就极有必要为这种新的力量（如高尔吉亚曾把演讲术称为伟大的统治者）划定它的适当界限——使它成为一门学科。从普罗塔哥拉到伊索克拉底，修辞学的大师们不仅要求传授讲话艺术，而且还要求形成一

种能保证政治成功的市民意识。但正是柏拉图第一个造就了修辞学的基础，从这个基础出发，一种新的、震撼一切的讲话艺术(阿里斯托芬曾为我们足够显眼地作过描述)可以找到它的界限和合法地位。

理解的历史同样悠久而古老。如果说，只要在任何地方表现出一种真正的理解艺术我们就承认存在解释学，那么解释学如果不是从《伊利亚特》中的涅斯托耳开始，至少也从奥德修开始。①可以指出，这种由智者代表的新哲学运动关心的是解释由著名诗人说出的话，并富有艺术性地把它们描述为教育的例子。当然，这是解释学的一种形式。与此相对则可以提出苏格拉底的解释学。②但这仍然与一种成熟的理解理论相去甚远。这看起来毋宁是"解释学"问题出现的一般特征，即必须把一些远离我们的东西拉近，克服疏远性，在过去和现在之间建造一座桥梁。因此，解释学作为一种对待世界的一般态度，是在近代才取得它目前的这种形式的。正是在近代才开始意识到把我们同古代相分隔的时间距离以及不同文化形式的生活世界的相对性。宗教改革运动《圣经》注解的神学要求(《圣经》为唯一权威的原则)中包括了某些这类意识，但这种意识的真正展开只是待到一种"历史的意识"在启蒙运动中出现(虽说它受到有关耶稣生平的新观点的影响)并在浪漫主义时代成熟到宣称我们同过去具有完全的继承关系(尽管是破裂的关系)时才真正实现。

由于解释学的这种历史发展，解释学理论把解释固定成文

---

① 涅斯托耳是古希腊神话中远征特洛伊大军中最年老的国王，以善于言辞著称。奥德修是《伊利亚特》和《奥德修纪》这两篇史诗中的人物，以足智多谋著称。——译者

② 赫尔曼·贡德特在他为奥托·雷根博根纪念文集所写文章中提到了这一点。

字的生活表达作为自己的任务，虽说施莱尔马赫制订的解释学理论也包括在用口语进行的谈话中发生的理解。另一方面，修辞学考虑的则是讲话的当场效果。它当然也涉及如何使写作产生影响，因此它发展成一种教授文体风格的学科。然而，修辞学并不是在阅读中而是在讲话中才获得它真正的实现。口头朗读的话语这种现象具有一种中间性的、混合的地位，这已经表现出一种把说话艺术建筑在附着于文字媒介的表达技巧之上的倾向，因此它开始把自己从讲话的最初情境中抽象出来。这样就开始了向诗学的过渡。诗学的语言对象具有如此完满的艺术性，以致它们从口语领域转化成文字以及从文字转入口语文学都不会造成任何损失。

然而，修辞学本身是同它的直接效果紧密联系在一起的。把人们的情绪鼓动起来显然是演讲者的本质任务，①但它在文字表达中只是在一种几乎消失的程度上才有作用，而文字表达是解释学研究的传统对象。这正是重要的不同之处：演讲者抓住了听众；他的论据的说服人的力量控制了听众。在演讲的魅力之下，听众一时不能也不应该从事批判的检验。另一方面，阅读文字和解释文字的工作远离这些文字的作者——远离他的心境、意图以及未曾表达出的倾向——使得对本文意义的把握在某种程度上具有一种独立创造活动的特性，它更类似于演讲者的艺术而不仅仅是一种倾听过程。这样就很容易理解为何作为理解艺术（解释学）的理论工具在很大程度上是从修辞学借用过来的。②

---

① 克劳斯·多克霍恩在《科学通报》中带有很强学术性地指出：从西塞罗、昆体良到英国18世纪的政治修辞学如何把情绪的鼓动作为最重要的说服手段。

② 我在我的书中讨论了这个问题，多克霍恩在《科学通报》中在更为宽广的基础上进行了讨论。

确实，除了求助于修辞学以外，关于解释的理论考察还能向何处求助呢？修辞学自最古老的传统以来就一直是一种真理主张的唯一倡导者，这种主张保卫可能的、似乎真的、能说服日常理性的东西。它与科学的要求正好相反，这种要求认为只有能够被证明和检验的东西才能被接受为真理！令人信服并具有说服力，但是不能证明——这显然就是理解和解释的目的和手段；正如它们是演讲和说服艺术的目的和手段。令人信服的"说服力"以及一般占统治地位的观点的整个宽广领域并未由于科学的进步而逐渐缩小，不管这种科学的进步是如何巨大；相反，这个领域不断地扩展，接受每一种科学研究的新成果，把它作为自己的成果而纳入自己的范围。

确实，修辞学的普遍性是无界限的。只有通过修辞学，科学才成为生活的一种社会因素。因为一切超越了纯粹专家狭窄圈子的科学陈述（也许应该说，只要这种科学的陈述不局限于仅对范围很小的新入门者产生影响的话）都由于它们所具有的修辞因素才获得其有效性。甚至于热切倡导方法和确定性的笛卡尔，在他所有著作中也是一个以杰出的形式使用修辞手段的作者。[①]因此，修辞学在社会生活中的根本性作用是毫无疑问的。但是，由于修辞学的普遍存在性，我们还可以更进一步捍卫修辞学相对于现代科学具有初始性的主张，因为我们记得，一切希图具有实际用途的科学都依赖于修辞学。

解释学的作用也同样普遍。历史上传下来的文本缺乏直接的可理解性，易于被误解，其实这只是人类同陌生的世界打交道时遇到的一种特殊情形，是同我们建筑于经验之上的预期的习

---

① 亨利·古耶在他的《抵抗真实》（E·卡斯泰利编，罗马，1955年）一书中特别指出了这一点。

惯次序“不合”的情形。解释学只是使我们注意到这种现象。正如当我们在理解活动中取得进展时令人惊奇的东西便失去其陌生性一样，对传统的每一次成功的运用都化为一种新的、显然的熟悉性，使得传统属于我们而我们也属于传统。新奇的东西和传统一起汇入一个共同占有和分享的世界，它包容了过去和现在并在人与人的对话中获得其语言表达。

于是，理解的现象证明人的语言具有的普遍性，它是一种没有界限的媒介，它把一切东西都包含在自身之中——不仅仅是通过语言传导给我们的“文化”，而是一切东西——因为一切事物（不管是在世界上还是世界以外的事物）都被包括在我们运动于其中的“理解”和理解能力的领域之中。柏拉图断言，不管何人，只要他在语言的镜子中看待事物，他就开始认识了它们完整无损的真理，这样说是对的。柏拉图教导说，一切认识只有作为再认识才叫认识。这也完全正确。因为“第一次认识”之不可能就如同说第一个词是不可能的一样。实际上，一种刚刚发生、其后果尚未被预见到的认识，只有当其后果展示出来并展示为主体间理解的媒介时，这种认识才对我们成为真正的认识。

因此，我们看到人的语言的修辞学和解释学因素是完全相互渗透的。如果理解和赞同不出现问题，如果它们不是构成基础的因素，就不可能有讲话者和讲话的艺术；如果没有受到干扰的互相理解，没有参加谈话的人必须一再寻求的互相理解，就不可能有解释学的任务。如果我们以组成一种完善的信息并完美地控制该信息的方式进行思维——现代修辞学看来已发生了这种转折——的话，就表明我们没能认识到上文所说的两点，表明我们没能认识到当代人类生活中日益增强的自我异化。在这种情况下，修辞学和解释学相互渗透的感觉就消失了，而解释学就只能依靠自身。

解释学和社会科学

同解释学研究的普遍性相一致，就必须考虑解释学同社会科学逻辑的关系，尤其是解释学同发生在社会学方法论中的有意的异化和距离化的关系。于尔根·哈贝马斯在他论主体的论文中研究了我在《真理与方法》中对有效应的历史意识以及翻译模式的分析，并希望它们能有助于克服社会学逻辑的实证主义僵化而使社会学理论超越它不能反思自己语言学基础的历史性失误。哈贝马斯对解释学的使用是根据如下前提即解释学将为社会科学的方法论服务。然而这种前提本身是一种具有最重大意义的在先决定，因为社会学方法具有使人从传统中解放出来的目的，这使它在一开始就远远离开了解释学疑难的传统及其出发点，解释学的出发点是构筑桥梁，在过去中重新发现最好的东西。

众所周知，构成近代科学本质的方法论异化在社会科学中确实也能找到，《真理与方法》这个书名决不意味着它所隐含的反题与它是相互排斥的。[①]然而社会科学之所以成为我在《真理与方法》中分析的出发点，仅仅因为社会科学与同方法和科学毫无关系、处于科学之外的经验有关——比如带有自己历史传统印记的文化经验和艺术经验。在这些情况中发生作用的解释学经验自身并不是方法论异化的对象而是针对异化的。解释学经验超越于所有方法的异化，因为它是策源地，从这里产生导向科学的问题。另一方面，现代社会科学家，只要他们承认解释学反思是不可避免的，则提出了一种要求（如哈贝马斯提出的），要把

① 对此可参见第2版前言（1965年）。

理解从一种前科学的练习中提升出来并通过“有控制的异化”——亦即通过“知识的有序发展”——达到一种自我反思活动的水平。①

这就是科学从一开始就采用的方法，它通过可教学、可控制的行动方法来获得个体智慧以不稳当、不能检查的方法偶然也能获得的东西。然而应该把这种方法绝对化和偶像化吗？难道说社会科学家应该相信他们通过这种方法能获得人类的个人判断和实践吗？通过“有控制的异化”能得到的是哪一种理解呢？难道不同样也是一种异化了的理解吗？许多社会科学家不是更有兴趣使用在语言中沉积下来的陈词滥调（例如“科学地”把握社会的“真实”结构，就如同他们所描绘的那样），而不是感兴趣于真正地理解社会生活吗？但是，解释学的反思将不会允许把自己限制于这种科学所固有的作用。尤其不会把解释学反思重新用于被社会科学实践着的理解的有序异化，哪怕这会使自己受到实证主义的贬低。

还是让我们先来考察一下解释学的疑难是如何应用于社会科学理论之中，以及从这个优越地位看这种疑难又会显得怎么样。哈贝马斯在解释学的历史性分析中看到了解释学对于社会理论的一种主要价值。因此正是解释学主张的有效应的历史的思想为我们装备了一种工具以便进入社会学所处理的对象领域。有效应的历史的意识力图弄明白自己的前判断并控制自己的前理解；因此它就抛弃了天真的客观主义，这种客观主义不仅歪曲了实证主义的科学理论，而且歪曲了为社会学提供现象学或语言分析基础的一切计划。

现在出现的问题是解释学反思究竟用来干什么。哈贝马斯

① 参见《哲学评论》，第14期，增刊5，第172—174页。

回答这个问题时谈到了普遍历史，这是一个必然要从社会活动的各种目标和目标概念中突出地表现出来的目标。他断定，如果解释学反思仅仅满足于一般的思考，例如说没有人能够超越他自己立场的界限，那末它就不会有效用。这种思考也许能驳倒一种唯物主义历史哲学的要求，但是历史意识却将不断设计出一种预期的一般历史。哈贝马斯问道，仅仅知道某种设计出的未来只可能是初步的并基本是临时性的，这究竟有什么用处呢？因此，问题在于，解释学反思在何处生效、起作用？它到底进行什么反思？这种“历史地作用着”的反思同它意识到的传统究竟有什么关系？

我的命题是——而且我认为这是承认历史在我们的条件性和有限性中起作用的必然结果——解释学所教导我们的是识破教条主义的断言，即认为在继续着的、自然的“传统”和对它的反思运用之间存在着对立和分离。因为隐藏在这种断言背后的是一种教条的客观主义，它歪曲了解释学反思这个概念本身。这种客观主义——甚至连历史那样的所谓的理解科学——也不是相对于解释学情境和历史在理解者自己意识中的持续作用来看待理解者，而是用一种暗示着理解者自己的理解并不进入理解事件的方式看待理解者。

然而实际情况并非如此。实际上，历史学家，甚至那些把历史看作“批判科学”的历史学家也很少能同持续的传统（例如，他的民族传统）分离，因此他实际上自己就在为民族国家的成长和发展作着贡献。他是“民族的”历史学家之一员；他属于民族。至于民族国家的事件，我们必须说：他越是反思自己的解释学条件性，他就越知道自己的民族性。比如J·F·德罗伊森在方法论的天真中看穿了历史学家“太监一般的客观性”，但他自己就极大地影响了19世纪资产阶级文化的民族意识。他无论如何

也比兰克的史诗意识更有影响，兰克的史诗意识倾向于促进适合于独裁主义国家的非政治性。我们可以说，理解本身就是一个事件。只有解释学中那种天真的非反思的历史主义才会把历史的解释学学科看作一种能完全摆脱传统力量的崭新的东西。反之，我在《真理与方法》中则试图通过在一切理解中起作用的语言因素清楚地展示出不断的中介过程，通过这种过程社会地转化着的事物(传统)才生存下来。因为语言并非仅仅是在我们手中的一个对象，它是传统的贮存所，是我们通过它而存在并感受我们的世界的媒介。

哈贝马斯反对这种阐述。他认为，科学的媒介本身也通过反思而改变，而这种经验正是由源于18世纪精神的德国唯心主义传给我们的无价的遗产。哈贝马斯断言，虽说黑格尔主义的反思过程并没有以在绝对意识中完成的形式出现在我的分析中，但我的"语言唯心主义"(正如他所称呼的)①却只是采用了解释学的形式，并表现了它的发展和"文化流传"，因而与具体的整个社会关系相比就显得非常苍白无力。哈贝马斯说，社会关系这个更大的整体显然不是仅仅由语言推动而是经由劳动和活动才获得生机；因此，解释学反思必须转变成一种意识形态的批判。

由于采取了这种立场，哈贝马斯直接对社会学致力于获得知识这个主要动机进行猛烈抨击。与通过讲话的力量而获得的意识的魔力不一样，修辞学(理论)是通过区分真理和看上去像真理的东西(以及它教人造出的东西)而发展的。解释学面对着被干扰的主体间的理解，力图把交往建筑在一个新的基础上，尤其要用新的解释学基础去替换关于异化认识的虚假的客观主

---

① 参见《哲学评论》，第14期，增刊5，第179页。

义。正如在修辞学和解释学中一样,在社会学反思中同样有一种解放的力量在起作用,它使我们意识到外部和内部的社会压力和强制从而使我们从中解放出来。正因为这些社会压力和强制企图使自己在语言上取得合法化,所以哈贝马斯把意识形态的批判看作揭露"语言欺骗"的工具。①但是这种批判本身当然也是一种语言反思行为。

哈贝马斯说,在精神分析疗法的领域我们也确证了反思具有解放的力量。因为被识破的压抑会消除这种压抑力量的强制性。正如在心理治疗中是目标通过反思发展的过程把我们所有行动的动机同病人所指向的真实意义挂起钩来(这种目标当然也受到处于心理分析情境中的治疗任务的限制,因此它本身也是一种限制概念),如果这种虚假的目标情境在社会现实中也起作用(如同哈贝马斯所认为的)那末解释学就算处于它的最好时期了。哈贝马斯以及心理分析学家认为,社会的生活以及个人的生活都是由明白的动机和具体的强制之间的相互作用组成,社会的和心理学的研究以一种逐步澄清的过程去接近它,以便使作为活动者和推动力的人解放出来。

不可否认,这种社会理论观念自有它的道理。但我们必须自问的问题是,这种观念是否公正地评判了解释学反思的实际影响范围:解释学真的是从理解到的动机和有意识作出的行动(我认为这个概念本身是虚构的)之间完善的相互作用这个有限概念中取得自己基础的吗?我认为解释学问题是普遍的并且是一切人际经验的基础,既是历史的也是当前的人际经验的基础。这是因为甚至在实际上并无意指的地方也能经验到意义。我认为,如果被理解的意义的某个领域(例如,"文化传统")同其他被

① 参见《哲学评论》,第14期,增刊5,第178页。

看作“现实”因素的可认识的社会现实决定因素割裂开来，解释学领域的普遍性就被降低了。我们能够精确地把每一种意识形态理解为一种错误的语言意识形式，它不仅向我们展示为一种意识、显示、可理解的意义，而且可以在它的“真实”意义上被理解，这一切难道不是真的吗？例如在政治和经济领域中的影响就是如此。在个人生活中，对于无意识动机也可以作出同样的分析，心理分析学家的任务就是使无意识达到有意识层次。

谁说这些具体的、所谓的现实因素处于解释学领域之外？如果正确地理解了解释学，那末从解释学的立场看，把劳动和政治这种具体因素划为解释学范围以外的因素完全是荒谬的。如何解释解释学反思所处理的偏见这种活生生的题目？偏见从何处产生？它仅仅产生于“文化传统”吗？当然它们部分地是从文化传统而来，然而传统又是缘何而成的？哈贝马斯断言：“解释学毫无指望地从内部猛撞在传统之上”，①如果我们把这种“从内部”理解为不进入我们世界——我们的将被理解的、可理解的，或不可理解的世界——而仅仅保留着对于外部变化（而不是人的行动）的观察这种“外在”的对立面，那末，这种说法可能是正确的。解释学不考虑这种外在于人的理解和人对（我们世界）的理解的领域。我当然承认以下解释学的事实即世界只是人类理解或不理解活动的媒介，但这个事实并不导致以下结论即文化传统应该被绝对化、固定化。如果认为这个事实确实包含了这种含义，那末我认为这是错误的。解释学的原则仅仅意味着我们应该试图理解一切能被理解的东西。这就是我曾在《真理与方法》中说过的：“能被理解的存在就是语言。”②

---

① 《哲学评论》，第 14 期，增刊 5，第 177 页。

② 加达默尔：《真理与方法》，第 450 页。

这并不是说存在着一个被降低为知识之附属客体、仅仅是从根本上决定社会生活的经济现实和政治现实的补充的意义世界。相反，它指的是语言这面镜子反映着存在的一切事物。在语言中，而且只有在语言中，我们才能遇到我们在世界中从未"遇到"的东西，因为我们自己就是这些东西(而不仅仅是我们所意指的或我们对自己所知的东西)。然而镜子这个比喻对于语言现象来说并不完全恰当，因为最终说来语言根本不是镜子。我们在语言中所感受到的并不仅仅是对我们自身和一切存在的"反映"；它是生活，由于生活而与我们相关——不仅仅在劳动和政治的具体的相互关系中，而且在构成我们世界的所有其他关系和依赖性中。

因此，语言并不是在一切社会-历史过程和活动中最终发现的匿名主体，这个主体把它的整个活动作为客体向我们观察的眼光展示；相反，语言自身就是我们每天都在进行的解释的游戏。在这种游戏中，没有人超越于其他人之上或处于其他人之前；每个人都处于游戏的中心，是在游戏中的"它"。因此，总是自己在进行解释。只要我们进行"理解"，尤其是当我们识破偏见或揭开隐藏现实的虚假理由时，这种解释的过程就会发生。在这种场合，理解才成为真正的理解。这个思想使我们回想起我们所谈的 atopon，即陌生，因为正是在陌生之中我们才"识破"了那些表现为奇怪而难以理解的东西：我们把它们带进了我们的语言世界。用下棋作比喻，一切问题都已"解决了"，就像下一盘很难的棋，只有决定性的解决才能使我们理解先前为什么要走一着很荒谬的棋(乃至理解每一着棋)。

这是否意味着只有当我们识破了托词或者揭穿了虚假的托词时我们才在"理解"呢？哈贝马斯对意识形态所作的马克思主义批判似乎含有这个意思。至少看起来反思的真实"力量"只有

在它具有这种效果时才会显出来，当我们仍然被语言的幽灵所控制并延长它的言外之意时，反思的苍白无力就会很显然。哈贝马斯预设的前提是，在解释学科学中使用的反思应该“动摇生活-实践的教条主义”。这里实际上正有一种我们可以看作是纯粹教条主义的偏见在起作用，因为反思并非始终是、必然是一种消解原来信念的活动。权威并非总是错误的。然而，哈贝马斯却把下面说法当作一种站不住脚的论断，当作对启蒙运动遗产的背叛，即澄清理解活动中的前判断结构可能导致对权威的承认。按照他的定义，权威只是一种教条的力量。我不能接受把理性和权威作为绝对的对立面的论断，而以解放思想为宗旨的启蒙运动正是这样认为的。相反，我认为它们两者处于一种基本上是矛盾的关系，我认为应该对这种关系进行探究而不是随随便便地把反题作为一种“基本信念”来接受。①

因为依我看来，启蒙运动所信奉的这种绝对反题是一种充满不祥后果的错误。在这种反题中，反思被确认为一种错误的力量，其中包含的真正的相互依赖则被根据一种虚妄的唯心主义作了错误的判断。当然，我承认，在无数统治形式中权威所起的作用本质上是教条的力量：从教育秩序、军队和政府的强制命令直到由政治势力或狂热者造成的权力等级。但是这种遵从权威的外表根本不能说明为什么或是否权威是合法的，也就是说，不能说明产生权威的环境究竟是真正的秩序还是由滥用权力造成的隐蔽的混乱。在我看来很显然，对与权威的关系来说最主要的事情就是接受或承认。因此问题在于：这种承认建筑在什么基础上？当然这种接受经常表现出的可能是无权力的人屈服于掌权者而并非真正的接受，实际上这并不是真正的遵从而且

① 《哲学评论》，第14期，增刊5，第174页。

它并不是以权威为基础而是以强力为基础。(当有人在争论中向权威求助时,他只是装出向权威求助。)我们只要研究一下权威的丧失和衰落过程(或它的兴起过程)就可以发现权威究竟是什么以及权威靠什么生存和成长。权威并不依赖教条的力量而是依靠教条的接受生存。如果这种教条的接受不是由于承认权威在知识和洞见方面的优越性而相信权威是正确的,那又是什么呢?对权威的接受仅仅建筑于这种决定性的承认、这种相信的基础之上。权威的统治仅仅因为它是被人自觉地承认并接受的。真正的权威所具有的遵从既不是盲目的也不是奴性的服从。

如果认为我说的是不存在权威的衰落或者不存在对权威的解放性批判,那是我无法接受的非难。当然,是否真的可以说权威的衰落是通过反思的解放性批判而产生,或者说权威的衰落是在批判和解放中得到表达,这个问题我们可以放在一边不谈(虽然我们可以说这也许是错误地陈述了真正的可能性)。我认为真正有争议的只在于,反思是否总是把实质的关系消解掉,或者是否能把这种关系带入意识。

就这方面来说,我在《真理与方法》中关于教和学的过程的陈述(主要关于亚里士多德的《伦理学》)被哈贝马斯非常片面地作了歪曲。因为把传统认作应该是并且应该保持为接受预定前提的唯一基础的思想(这被哈贝马斯说成是我的观点)完全违背了我的基本命题,即权威乃作为一种解释学的过程而植根于洞见之中。一个成年人不需要——但他出于洞见能够——占有他早已遵守的东西。传统不是对什么东西的证明或证实,无论如何不是反思所要求的证实。然而问题在于:反思在什么地方要求它?在一切地方吗?基于人的存在的有限性以及反思本质上的个体性,我将反对这种回答。真正的问题在于我们究竟是认

为反思的作用是把一些东西带入意识以便面对实际上用其他可能性所接受的东西——这样我们就可以或者把这些东西抛弃、或者反对其他的可能性而接受传统实际上正在展示的东西——还是认为反思把一些东西带进意识总是会把我们以前接受的东西消解掉。

哈贝马斯使用的反思概念以及带入意识的概念(显然来自他的社会学兴趣)在我看来本身就受到教条主义的限制,而且实际上是对反思的一种错误解释。因为从胡塞尔(在他关于匿名意向性的教义中)和海德格尔(在唯心主义的主客体概念中表现得很明显的对本体论剥夺所作的阐述)那儿,我们学会了识破唯心主义的反思概念中固有的那种错误的客体化。我甚至认为,在反思中极可能有一种意向性的内部颠倒,它决不会使意指的事物成为一种论题的对象。布伦塔诺利用亚里士多德的思想意识到了这个事实。否则的话,我无法知道语言存在的谜一般形式将如何被人认识。我们必须把语言在其中展现自己的“有效的反思”(die “effektive” Reflexion) 同表达的反思和论题的反思(西方语言历史得以形成的类型)区分开来。[①]论题的反思使每一件事物都成为一个对象、并为现代意义的科学创造了条件,通过这种方式,它为明天的地球文明建立了基础。

哈贝马斯怀着巨大的热情保卫经验科学以免它被说成是一种任意的语词游戏。然而,从技术力量能把自然置于我们管辖之下的优点出发,谁会争辩它们的必然性呢?研究者也许会否认他们的研究工作具有技术的动机并捍卫自己同纯理论兴趣的关系——用完全主观的证明。但是没有人会否认现代科学的实

① 在这一点上我同意J·洛曼在《哲学和语言学》中的观点。

际应用根本地改变了我们的世界,从而也改变了我们的语言。但仅仅是——"也改变了我们的语言"。然而这决不说明哈贝马斯对我的非难是对的。他说我认为:用语言清楚表达出的意识能够决定一切生活实践的物质存在。然而,我所说的只是,没有一种社会现实,包括它所有具体的力量,能够不使自己展示在一种用语言表达出来的意识内。现实并不会在语言的"背后"发生;[①]它毋宁发生在那些生活在认为自己已理解了"世界"(或不再能理解世界)的主观意见中的人背后;也就是说,现实完全是在语言中发生的。

显然,这个事实使得哈贝马斯所讨论的"自然状态"概念大成问题。[②]马克思早已令人信服地指出,这个概念是同现代阶级社会的劳动世界相反的思想。哈贝马斯却乐于用这个概念,不光在他讲到"传统的自然实体"时,而且在谈到"自然样式的因果性"时也用这个概念。我认为这是纯粹的浪漫主义,这种浪漫主义在传统和以历史意识为根据的反思之间造成了一道人为的鸿沟。然而,"语言的唯心主义"至少有一种优点,即它没有陷入这种浪漫主义。

哈贝马斯的批判在他分析先验哲学内在论的历史条件时达到了顶峰,其实他自己也依靠这些条件。然而这确实是一个中心问题。每一个认真对待人类存在的有限性,不去构造作为一切事物之追溯终点的"意识本身"、"原形认识"或"先验自我"的人,都将无法避免以下问题,即他自己的先验的思维如何在经验上可能。但是在我所发展的解释学领域中我看不到有这类困难出现。

① 《哲学评论》,第14期,增刊5,第179页。

② 同上,第173—174页。

著名的年轻神学家沃尔夫哈特·潘南贝格在他的论文"解释学和一般历史"中对我的书提供了一种很有用的讨论,①这篇文章关系到内在论问题但尤其关系到我的哲学解释学是否必然不过是无意识地复述了黑格尔主义的一般历史概念(例如在视域融合的概念中,潘南贝格说,最终的视域在每一个个体融合事件的指向中已得到了暗示和预设)。特别是他的讨论使我确信,在黑格尔关于证明历史中存在理性这个要求与经常被超过的世界历史概念之间存在着巨大的区别。在世界历史的概念中,人总是无意识地像最近的历史学家一样地行动。

黑格尔宣称有一种世界历史哲学的说法当然可以争论。黑格尔自己也知道它是多么有限,并且指出它的抬尸人的脚步声已经可以在门外听到,②而且人们发现,在不承认世界历史说法背后,自由的目标,最终思想的目标,鲜明地表现出来。要想超越这种思想就如想超越意识本身一样地鲜有可能。

但是宣称每一个历史学家必然在一定范围内工作和活动,亦即把一切事件的意义都同今天联系起来(当然也同今天的未来联系起来),比起那种宣称有一种一般历史或一种世界历史哲学的断言来,实际上是谦虚多了。没有人能够否认历史预设了未来,一个一般历史的概念必然是从一种实际观点出发或为实际目标服务的今天的历史意识的一个方面("In praktischer Absicht")。然而,如果我们把黑格尔降低到由当下所要求的实际解释需要所暗示的界限,这对黑格尔公正吗?"按照实际的

① 沃尔夫哈特·潘南贝格:"解释学和一般历史",载《神学和教会杂志》,第60期(1963年),第90—121页。又见保罗·J·阿克特梅耶:《历史和解释学》(纽约,1967年),第122—152页。

② 加达默尔用一句引语更形象地表达了这种意思:"那将把你抬出去的脚已经在门前了。"——英译者

意向"——今天没有人会超出这种要求，因为意识已经认识到它的有限性并怀疑思想或概念的独裁。即便如此，谁会愚蠢到试图把黑格尔降低到实际目的的水平呢？我当然不会这样做，尽管我批判他声称有一种一般历史的哲学。因此，在这一点上，我认为在潘南贝格和我之间实际上并没有争论，至少就我对他的理解而言是这样。因为潘南贝格也没有打算复活黑格尔的主张。这里的不同仅仅在于，对于这位基督教神学家来说，一切一般历史思想的"实际目的"都固着于基督道成肉身的绝对历史性。

然而，(普遍性)的问题依然存在。如果解释学的疑难希望在修辞学的普遍性和意识形态批判明显的局部性面前保住自己的地位，它就必须建立自己的普遍性。特别是面对现代科学所声称的普遍性，面对现代科学要把解释学反思纳入自身并使它为科学服务的倾向(例如，在哈贝马斯所想到的"智力的方法论发展"这个概念中)，它更必须这样做。解释学能够宣称自己的普遍性，只要它不囿于先验反思的无结果的内在性，而是解释它自己的反思所获得的东西。它必须不仅仅在现代科学的领域内而且超出这个领域去解释自己的反思所获得的东西，以便显示一种超越了现代科学普遍性的解释学普遍性。

论解释学反思的普遍性

在构成意识的活动中所完成的所有工作都可以由解释学的反思完成。正因为如此，它就能够并且必须把自己展示在一切现代知识领域之中，尤其是科学之中。让我们对这种解释学的反思作一下反思。对于给定的前理解的反思使某些东

西呈现于我面前，而它们本来只会在我背后发生。是某些东西而并非任何东西，因为我所称之为有效应的历史意识不可避免地是存在而不是意识，而存在永远不可能完全地展示出来。当然我不是说，如果这种反思不进行经常的自我反思并试图进行自我意识就可以避免意识形态的僵化。因此，只有通过解释学的反思我才不再不自由地面对自己，而是可以自由地考虑在我的前理解中哪些可以被证明为正当，哪些则是不能证明的。

而且只有按照这种方式我才学会对以前通过受偏见影响的眼睛所看到东西获得一种新的理解。然而这也同样暗示着，那指导着我的前理解的前判断同样经常处于问题之中，直到它们投降的那一刻——这种投降也可以叫做一种转换。在不断得到教诲的过程中，人不停地形成一种新的前理解，这正是经验的不知疲倦的力量。

在作为我解释学研究出发点的领域——艺术和语言学-历史学的研究——中很容易阐述解释学反思是如何起作用的。例如，试想一下从风格史的优越地位观赏艺术的自主性如何被解释学反思所动摇，这种反思包括：(1)对艺术概念本身的反思以及(2)对个体风格概念和时代概念的反思。试想一下肖像学如何从边缘推进到前沿，而对经验概念和表达概念作的解释学反思如何具有文学-批评的后果(甚至当它仅仅更有意识地发扬在文学批判中早已受青睐的倾向的情况下)。固定前设定的动摇保证了科学的进步，因为它使新的问题成为可能，这一点当然显而易见；同样明显的是，它也能应用于艺术风格和文学风格的历史之中。我们经常体验到历史研究通过理解思想史而能获得的东西。我相信在《真理与方法》中我已经表明了历史的异化是如何在我所说的“视域的融合”中得到调解的。

然而解释学反思超越一切的重要性却并不仅仅表现为它对于科学以及在科学中所意味的东西。因为一切现代科学都有一种根深蒂固的异化强加于自然意识之上，而我们则必须意识到这种异化。在现代科学刚开初的阶段这种异化就在方法概念中达到了反思的意识。解释学反思并不想改变或消除这种情况；实际上，它能通过使在科学中起引导作用的前理解清晰可见从而开辟新的提问领域而间接地为科学方法论的研究服务。然而它在这个意义上同样必然会把科学方法为自己的进步所付出的代价带到意识之中：科学方法所要求的降低和抽象。[①]通过这种降低和抽象，科学方法就把自然意识不知所措地扔到背后，但它作为由科学所获得的意向和信息的消费者仍然必须一直跟从这些意向和信息。我们可以用维特根斯坦的话把这种观点表达如下：科学的语言游戏总是同表达在母语中的元语言保持着关系。所有通过科学获得的知识都通过使用现代信息手段的学校和教育进入社会意识，虽说有时可能经过很长——也许是太长——的拖延。不管怎样，这是新的社会语言现实得以表达的唯一方法。

当然，对于自然科学来说，这种研究的鸿沟以及方法的异化所具有的后果要少于社会科学。真正的自然科学家用不着别人告诉他，他的科学知识领域在同整个现实的关系中是如何地特殊。他并不参与公众可能强加给他的对他的科学的神化。然而，公众（以及肯定要走在公众之前的研究者）更加需要对前设

---

① 本句中的降低一词英文用 toning down，原意指音乐中使声音逐渐降低。德文原文是 Abblendung，原意指摄影或电影、电视中使光线逐渐暗淡。在这句中其实是指，近代科学的方法论要求对现实进行抽象分析，这就必然要撇开它的无数丰富性质，这应该是 Abblendung 或 toning down 的真正意思，由于找不到一个合适的词，姑且用“降低”一词。——译者

定和科学的界限进行解释学的反思。另一方面,所谓的“人文科学”更容易传导给一般意识,因此只要它们被公众接受,它们的对象马上就会归属于文化遗产和传统教育领域。但是现代社会科学同它们的对象即社会现实处于一种非常紧张的关系之中,这种关系特别需要解释学反思。因为社会科学由以取得进步的方法异化在这里同整个人文-社会世界有关。这些科学越来越把自己看作是为了规划社会和控制社会这一目标而制定出来的科学。它们必须从事“科学的”和“方法的”计划、方向、组织、发展——简言之,必须从事一种无限的职能,它从外部决定每个个体和每个群体的整个生活。于是这些社会工程师,这些执行照料社会机器运行任务的科学家自己就显出方法的异化并且与此同时就偏离开他所属的社会。

然而作为政治存在物的人难道仅仅是制造公众舆论技术的对象吗?我认为不是:他是社会的一员,他只有自由地进行判断并具有真正的政治影响力才能保持自由。在这一点上,正是解释学反思的作用保护我们免于天真地屈服于社会技术的专家们。

当然,像哈贝马斯那样从解释学上反思着的社会学家不可能用这种空洞的社会工程术语想象自身。哈贝马斯对社会科学逻辑清楚易懂的分析决定性地创立了真正的认识论兴趣,它把真正的社会学家从社会结构的技术人员中区分出来。他把这叫作解放的兴趣(这同社会工程师的兴趣是多么鲜明的对比!),它只把反思作为它的目标。他在这里提到了心理分析的例子。实际上正是在心理分析中解释学反思起着基本的作用。正如我们上面强调过的,这是因为无意识动机并不表明解释学理论的一个清楚的、可以完全表达出来的界限:它属于解释学更大的范围。心理疗法可以被描绘成“使被干扰的教育过程在完整的历

史中得到完成(可以用语言表达出来的故事)"的工作,因此在心理疗法中解释学和圈在对话中的语言圈子据有中心地位。我认为我首先是从雅克·拉康那儿认识到这个事实的。[①]

然而很显然甚至这也还不是事情的一切,因为心理分析的方法甚至对心理分析家自身也不是普遍性的。由弗洛伊德创立的解释框架声称具有真正的自然科学假设的性质,也就是说,是一种具有公认法则的知识。这种倾向不可避免地表明了方法异化在他的心理分析中所起的作用。虽说成功的分析在它的结果中赢得了它的真实性,然而在心理分析中对知识的要求却决不能被简化成一种纯粹实用的有效性。这说明对心理分析显然需要再一次进行解释学的反思,在这种反思中我们必须询问:心理分析家的特殊知识是如何同他自己在社会现实(他所属的社会现实)中的地位相联系的呢?

心理分析学家引导病人进入发生在有意识的表面解释之后的解放的反思,揭露伪装的自我理解,并识破社会禁忌的压抑作用。这种活动属于他引导病人进行的解放的反思。但是,如果他在不是作为一个医生而是作为一场游戏中的伙伴的情形下使用同一种反思,那时会发生什么呢?那时他就将放弃他的社会角色!一个总是识破他的游戏对手的游戏者,一个不认真对待他们正在进行的游戏的人,是一个人人躲避的令人扫兴的人。心理分析学家所声称的反思的解放力只是反思的一种特殊功能而不是一般功能,必须通过社会环境和社会意识给出它的界限,在这个界限内分析者和他的病人同其他任何人都一样不相上下。这就是解释学反思所教导我们的:社会团体,尽管有其一切冲突和争执,总是重新回到它赖以存在的社会理解的通常领域。

① 见雅克·拉康:《雅克·拉康文集》(巴黎,1966年)。

我认为，正是在这里，哈贝马斯所认为的心理分析学和社会逻辑理论之间的相似性中断了，或至少产生了一些尖锐的问题。比如：这种相似性的界限在何处？在什么地方结束了病人关系而开始了非职业性意义上的社会伙伴关系？更根本的是：与何种社会意识的自我解释（一切道德都是这种自我解释）相对，探究发生在意识之后的东西才是适当的？——在什么时候又是不适当的呢？在一种纯实际的、或在一种普遍化了的解放的反思的环境中，这些问题看起来是无法回答的。上述所有观察材料不可避免地导致的结果是，基本上解放的意识必须牢记要解除一切权威，解除一切遵从。这意味着，在社会科学中解放的反思最根本的主导想象肯定无意中就是一种无政府主义的乌托邦。然而，这样一种想象，在我看来反映了一种从解释学角度看是错误的意识，对它的矫正方法只能是一种更为普遍的解释学反思。

三、论自我理解问题(1962 年)

鲁道夫·布尔特曼关于破除《新约全书》的神话形式的纲领性论文首次发表于 1941 年,当时造成了巨大的轰动。[1]每一个还能记得这篇文章当时所造成的冲击,或注意到这篇文章至今仍然具有的影响的人都不会看不到这篇文章给神学造成的特殊问题。然而,对那些熟悉布尔特曼的神学著作的人来说,这篇文章却很难造成轰动的效果。布尔特曼仅仅是对那早已在神学家的注释著作中出现的东西提供了一个清楚的阐述而已。但是,这一点却正是哲学反思也许能对神学讨论作出贡献之处,因为去除神话形式的问题无疑也具有一种普遍的解释学因素。神学问题并非必定要处理这种非神话化的解释学现象,而毋宁是处理它的教义的含义,也就是说,考虑布尔特曼是否从新教神学的立场出发正确地规定了去除神话化形式的界限。在下面的讨论中,我打算把我的注意力集中在一种看起来好像尚未受到足够重视的解释学方面。我打算提出这样的问题,即我们同《新约》的关系是否能以信仰的自我理解这个中心概念正确地得到理解,抑或是否有一种完全不同的因素在其中起作用——一种超

---

[1] 见鲁道夫·布尔特曼:"《新约》和神话",载《布道与神话》,第 1 卷,汉斯-维尔纳·巴尔奇编(汉堡:埃万格里沙出版社,1941 年),第 15—48 页。

越了个人的自我理解的因素，实际上是超越了他的个体存在的因素。为了这个目的，我将讨论理解和“游戏”的关系问题。然而，为了帮助我们指出这个问题的解释学方面，尚需要作一些准备性的思考。

首先，作为解释学的一项任务，理解从一开始就包括了一种反思因素。理解并非仅仅是知识的重建，也就是说，理解并不纯粹是重复同一事物的活动。相反，理解是意识到实际上它是一种复述活动这样一个事实。奥古斯特·伯克把理解称作“对认识了的东西的认识”[1]，从而早已表达了这个事实。伯克这个看上去自相矛盾的论述清楚地概括了浪漫主义解释学关于解释学现象之反思结构的观点。理解的过程要求把包含在知识的原来活动中的无意识因素带入意识。因此，浪漫主义解释学建筑在康德主义美学的一个基本概念即天才概念之上。天才就如自然本身一样，“无意识地”创作了范例作品——他并非有意识地使用规则或只是模仿模型。

这个事实表明了出现解释学问题的特定环境。只要我们在直接地接受或继续一种特定的知识传统，解释学问题显然就不会产生。例如，在文艺复兴时期的人文主义者身上就不会发生这种问题。这些人文主义者重新发现了优秀的古代传统并试图成为古代作家的后继者，他们模仿这些古代作家，实际上公开同这些作家竞争，而并非仅仅“理解”他们。只有当再没有强有力的传统把人们的立场吸引到它自身之中，只有当人们发现自己同一种他从不属于或者他根本不能不加疑问地接受的陌生传统相遇时，才会清楚地显现出解释学问题。

---

[1] 奥古斯特·伯克：《百科全书和哲学科学方法论》（莱比锡，托伊布纳出版公司，1877年）。

上面所讲两种情况中的后一种情况就是我们必须在本文讨论的解释学问题的方面。对我们来说,对基督教传统以及优秀的古代传统的理解包含了一种历史意识因素。尽管那把我们同伟大的希腊-基督教传统连结起来的力量仍然非常生动有力,但我们对其陌生性质的意识,以及我们不再会毫无疑问地属于这种传统的意识,却规定着我们一切人。如果我们考虑一下对传统作历史主义批判的早期阶段,尤其是考虑一下由斯宾诺莎在他的《神学政治论》中首创的对《圣经》的批判,这一点就十分清楚了。斯宾诺莎的著作清楚地表明,历史理解的方法不可避免是一种迂回,当我们在理解时对传统中所说的东西不能产生直接的认识时,就必然会采取这种方法。以一种传统的历史情境为基础来解释这种传统观点的发生的研究,只有在理性的反对使得我们不能直接在所说的东西中认识到真理时才发生。

固然,启蒙主义的近代并不是率先把这种迂回方法引进历史解释的时代。比如,基督教神学在处理《旧约全书》时立刻就遇到以下问题,它必须通过注释减少《旧约全书》中同基督教教义和道德教义不相吻合的思想观念。除了采用比喻性和类型学的解释之外,历史的考虑也同样被用于这个目的,就如奥古斯丁在他的《基督教教义论》中所阐述的那样。但在上述这一切情形中,基督教教会的教义传统仍然是所有解释之不可动摇的基础。历史的考虑对于理解《圣经》是不常用的、附属性的手段。近代自然科学以及随之而产生的批判观点的出现根本地改变了这种情况。以纯粹理性作为基础,《圣经》中只有很小一部分可以看作同近代科学相一致,而人们只有求诸历史条件才能够理解的部分却大量地增长起来。斯宾诺莎认为,理性在《圣经》中认出的道德真理显然仍旧有一种直接必然性。这种必然性在某种意义上同欧几里得公理的必然性相同。欧几里得公理所包含的真

理能够直接地展示出理性,因此对这种公理的历史起源根本不会产生疑问。然而在《圣经》传统中如此确定的道德真理在斯宾诺莎看来仅仅是整个《圣经》传统中的一个很小的部分。从整体来说,《圣经》同理性是相异的。如果我们想要理解《圣经》,我们就必须依靠历史的反思,就如对宗教奇迹的考证一样。

浪漫主义开始于深信传统具有一种完全的陌生性(传统乃是与当下完全不同性质的反面),而这种信念成了它的解释学程序的根本方法论前提。正是在这个意义上解释学成了一种普遍的、方法的立场:它预设了被理解内容的他岸性,解释学的任务就是通过获得理解来克服这种他岸性。因此,施莱尔马赫根本不认为历史地理解欧几里得的《几何原本》是荒谬的,而所谓历史地理解就是回溯到欧几里得生活中出现这些观点的创造即刻。这个例子很有代表性。心理学的-历史的理解取代了对论题的直接认识并且成了唯一真正方法论的、科学的态度。随着这种发展,对《圣经》学或神学所作的注释第一次被提高到一种纯历史-考证的科学的地位。解释学成了历史方法的普遍工具。正如众所周知,在《圣经》注释中使用的这种历史-考证方法导致教义和注释之间严重的对峙,这种对峙甚至在当今时代仍然充斥于讨论《新约》的神学著作中。

历史学派最敏锐的方法论者弗里德里希·德罗伊森在构想历史学派的任务时彻底地驳斥了认为历史对象全面地、客观主义地异化的观点。他用辛辣的嘲讽追踪这种"阉人般的客观性",反对这种客观性。他指出,认识者从属于统治着历史的巨大的道德力量,这种力量是一切历史理解的前提条件。他的著名公式,即历史学家的任务是"通过仔细研究的手段进行理解"(forschend zuverstehen),具有一种神学的因素。上帝的计划是不为人知的,然而历史的思想在不停地深入研究世界历史的结

构时，它对我们无法看见的整个世界的意义具有一种预感。这里理解就不只是一种普遍的方法，仅仅通过历史学家对他的历史对象的承认和同族性而偶然地得到支持。我们所关心的并非仅仅是历史学家自己偶然的同情。相反，历史学家在选择对象以及把对象作为一种历史问题放在某些标题之下时他本身的理解的某些历史性已在起作用了。

对于历史研究方法论的自我意识来说，掌握问题的这个方面当然是困难的，因为甚至历史研究也被近代科学理想打上了印记。的确，浪漫主义对启蒙时代理性主义的批判摧毁了自然规律的统治地位，但是历史研究的道路自身被理解成走向人类完全的历史的自我-展示的一步，它将驱散希腊-基督徒传统最后的理论遗迹。同这种理想相适应的历史客观主义从科学的观念中加强了自己的力量，而科学观念在近代哲学主观主义中具有其背景。德罗伊森力图使自己同这种思想保持对立，然而只是以海德格尔的《存在与时间》开始对哲学主观主义所作的根本性批判才能从哲学上确立德罗伊森的历史-神学观点，并证明这种观点与威廉·狄尔泰的观点对立的有效性，狄尔泰同他真正的对手、路德派的思想家约克·冯瓦滕堡伯爵相比，更加彻底地屈服于近代的科学概念。海德格尔不再把此在的历史性作为对它的认知可能性的限制以及对科学的客观性理想的威胁，而是以一种积极的方法把它纳入他的本体论疑难之中。作为海德格尔研究的结果，历史学派从方法论角度所尊崇的理解概念变成了一个普遍的哲学概念。根据《存在与时间》，理解是此在的历史性本身得以实现的方法。此在的未来性——与此在的时间性相吻合的投射的基本性质——受到它另一个基本决定因素的限制，亦即它的"抛给性"，这种"抛给性"不仅划定了至高无上的自我占有的界限，而且还开辟并规定了我们存在的积极的可能性。

在某种意义上，自我理解概念是先验唯心主义的一种遗产，它在我们时代经由胡塞尔而作为这样的唯心主义繁殖起来。通过海德格尔的工作，这个概念才获得了它的真正历史性，而且随着这一变化，它才能够支持神学的思考去阐述虔信的自我理解。因此，并不是一种自主的自我意识的自我中介，而是在人身上发生、特别是(从神学观点看)在对基督教的公告的挑战中所发生的人本身的经验，才能够从虔信的自我理解中去除掉神秘直觉自我肯定的错误要求。格哈德·克吕格尔在他1926年论巴特《〈罗马书〉注释》的文章[①]中力图在上述方向上使辩证神学彻底化，海德格尔在马堡的那些年头里引起令人难忘的兴奋，很大程度上是由于鲁道夫·布尔特曼在神学上利用了他对近代"客观主义者的"主观主义的批判。

然而海德格尔并未却步于先验的图式，这种图式在《存在与时间》中还推动着自我理解的概念。甚至在《存在与时间》中，真正的问题也并不是存在以什么方式才能被理解，而是在什么意义上理解就是存在，因为对存在的理解展示了此在的存在特性。就是在这一点上，海德格尔也没有把存在理解为意识客体化过程的结果，胡塞尔的现象学则还是这样做的。海德格尔所提出的存在问题把重点集中于能理解自身的此在的存在身上，从而开启了一个完全不同的领域。这一点正是先验图式最终必然要失足的地方。存在于先验自我和它的对象之间的无限的对立终于被作为本体论的问题。在这个意义上可以说，《存在与时间》已经开始抵制存在的遗忘性，而这正是海德格尔后来归结为形而上学本质的东西。他所称的"转折"仅仅在于他认识到要在先验反思的框架内克服存在的遗忘性是不可能的。因此他所有的

---

① 参见格哈德·克吕格尔：《在时间之中》，1926年。

后期概念，例如存在的“事件”，作为对存在的澄清的“这里”，等等，早已作为《存在与时间》的研究结果包含其中了。

语言的神秘性在海德格尔后期思想中所起的作用足以表明，他集中于研究自我理解的历史性不仅把意识概念从它的中心地位上驱赶出去，而且驱赶掉了自我概念本身。因为，有什么比语言的神秘领域更无意识、更“无我”的呢？我们处于语言领域之中，它允许我们把要表达的东西表达出来，于是存在就“被时间化”了(sich zeitigt)。然而，如果这对语言的神秘性有效，那末对理解概念也同样有效。理解同样不能被仅仅看作一种进行理解的意识活动，它本身即为存在事件的一种模式。用规范的术语说，海德格尔思想中语言和理解具有的优先地位表明“关系”同它相关的成分——进行理解的我和被理解的对象——相比具有优先性。然而，在我看来，用解释学意识本身来表达海德格尔对“存在”所作的论述以及他从“转折”经验中发展出的研究线索是可能的。我在《真理与方法》中作了这种试验。说话者与被说出的东西之间的关系表明一种动态的过程，它在组成这关系的两个成分的任何一个中都没有固定的基础；同样，理解者与被理解对象之间的关系比起理解者和被理解对象这两个成分来也具有一种优先性。理解并不是在唯心主义声称具有的自明确定性意义上的自我理解，它也不会仅止于对唯心主义所作的革命性批判之中。这种批判把自我理解概念理解成发生在自我身上的东西，一种通过它而变成真自我的东西。反之，我认为理解包含着一种“丧失自身”的因素，这种因素同神学解释学有关并且应该按游戏的结构进行研究。

在探究这个问题时，我们马上就回溯到古代以及我们在希腊思想的开端就发现的神话和逻各斯之间的特殊关系。根据启蒙时代通常的公式，解除世界魔力的过程必然导致从神话到逻

各斯;但在我看来,这种公式是一种现代的偏见。如果我们把这个公式作为我们的出发点,我们就不能够解释,例如,雅典哲学如何反对希腊的启蒙倾向以及如何能够把宗教传统和哲学思想世俗地调和起来。格哈德·克吕格尔对希腊哲学的宗教前提,尤其是柏拉图哲学宗教前提的娴熟阐述使我们获益匪浅。[①]古希腊神话和逻各斯的历史比起启蒙时代所提出的公式具有完全不同并且更为复杂的结构。了解了这个事实,我们就能开始理解近代对古代进行研究时对作为宗教源泉的神话所持有的巨大怀疑以及对祭祀传统更为固定的形式所持有的明显偏好。因为神话的改变能力以及它总是能由诗人作出新的解释的开放性促使人认为,询问某种古代神话是在什么意义上被人"相信"这种问题,或者认定自从神话进入诗歌剧作以后就从来没有"被人相信"过,都是错误的。实际上,神话很明显并且很紧密地同思维意识相连。甚至以概念的语言对神话所作的哲学解释对于伴随着整个希腊神话史的暴露和掩盖、敬畏和精神自由之间的往复运动来说,并未增加什么本质上的新东西。如果我们想正确理解布尔特曼非神话化纲领中所暗示的神话概念,记住这一点是很有用的。布尔特曼在"世界的神话图像"和我们所坚持的世界的科学图像之间所作的区别几乎没有在非神话化争论过程中归于它的那种结论性的意义。归根到底,基督教神学与《圣经》传统的关系同希腊人与其神话的关系并未表现出如此根本的不同。布尔特曼对非神话化概念(实际上,这是他的一般注释神学的顶点)所作的偶然的附带的阐述并不具有启蒙的含义。相反,作为对《圣经》进行自由的、历史的研究的学生,布尔特曼在《圣经》传统

---

① 格哈德·克吕格尔:《见解和同情:柏拉图思想的本质》(法兰克福,克洛斯特曼出版社,1963年)。

中所力图寻找的是经过一切历史的解释以后仍然存留下来的因素，它是宗教公告的真正承担者并代表着虔信的真正挑战。

正是这种实际的对教义的兴趣而不是对进步的启蒙的兴趣标志了布尔特曼的神话概念。因此，他的神话概念完全是描述性的，并且保留着历史的和偶然的因素。不管怎样，虽说包含在对《新约》进行的非神话化活动中的特殊神学问题可能是根本性的，但它仍然是一种实际注释的问题而并不直接关系到一切注释的解释学原则。这个神学概念的一般解释学含义是，我们不能从教义上对神话作出一个确切的概念，而且不可能一劳永逸地决定《圣经》中的哪些方面可以通过科学解释而表明它们对现代人只是"十足的神话"。"十足的神话"肯定不能根据现代科学作出规定，只能实证地从接受福音布道的观点——借助于对虔信的内部要求，才能作出定义。希腊诗人为了解释他的民族的神话传统所具有并使用的巨大自由是这种非神话化的另一个例子。这里我们处理的同样不是"启蒙"，而是诗人行使自己精神力量和批判精神的宗教基础。在这一点上只要想一下品达和埃斯库罗斯就可以了。因此，对我们来说，就有必要从游戏自由的角度来考虑虔信和理解的关系。

把极其严肃的虔信同游戏的任意性相联系，可能在一开始会显得很令人吃惊。确实，如果我们用通常的方式来理解游戏或玩耍概念，亦即把它作为一种主观态度而不是作为把正在游戏的人的主观性也包括进去的一整个动态的类，那末这种对比感也许就会完全被破坏掉。在我看来，这后一种游戏概念才是真正合法的、本来意义上的游戏概念，①而且正是从这种游戏概

① 加达默尔：《真理与方法》，第97—105页和462—465页。我相信在那里我已指出了这种情形。

念的角度我们才能最好地注意虔信和理解之间的关系。

在游戏的给定范围内发生的来回活动并非来自于人的游戏和作为一种主观态度的玩耍。恰恰相反,甚至对人的主观性来说,游戏的真正经验也只是存在于如下事实,即遵守自己规则的因素在游戏中获得了优先地位。同一个确定方向的运动相对应发生了相反方向的运动。游戏的来回运动具有一种特别的自由和浮力,它们决定了游戏者的意识。它是自动地进行的——是一种无重量的平衡状态,"在那儿纯粹的太少不可理解地发生变化——兜着圈子跳进那空洞的太多"。①甚至于在竞争状态下发生的个体努力的强化也具有被他作为一个角色所参与的游戏的浮力所占有的特点。一切被带入游戏或加入游戏的东西都不再依靠自己,而是为我们称之为游戏的关系所统治。对于作为游戏着的主观性参加游戏的个人,这个事实一开始可能显得像一种调解。他同游戏相吻合或把自己归属于游戏,也就是说,他放弃了自己意志的自主性。例如,两个一起使锯的人看起来只有通过相互调适,使一个人的推动结束时另一个人的推动才生效,这样才能使锯子自由地活动。因此,这就表明,优先因素是两个人之间的一种同意,是两个人各自的谨慎态度。不过这种态度仍然不是游戏。游戏并不是两个相对的人的主观态度,而是一种运动的构成,这种运动就像无意识的目的论一样把个人的态度纳入自己的运动之中。神经病学家维克托·冯·魏茨泽克的功绩在于,他对这类现象作了试验并在他的著作《格式塔圈》中作了理论的分析。②他提到一种充满张力的对峙情形,即蠓和蛇

---

① 赖纳·马里亚·里尔克:《杜依诺挽歌》,J·B·利什曼和斯蒂芬·斯彭德翻译(纽约:诺顿出版社,1963年),第5挽歌,第84—86行。

② 维克托·冯·魏茨泽克:《格式塔圈:感觉和运动的统一理论》(莱比锡,1940年)。

的相互牵制不能描述为蠓或蛇对对方进攻意图的反应，而是表现出绝对同时的感应行为，这使我很受启发。这里所说的情况也一样，两个对象中的任何一个都不能单独形成真正的决定因素；相反，正是作为整体的运动的联合形式才统一了两者流动的活动性。我们可以把这个思想作理论化的一般阐述，我们可以说，个人本身，包括他的活动性和他对自己的理解，都被纳入一种更高的决定因素之中，这种因素才是真正的决定性因素。

我就是在这样的背景下考虑虔信和理解的关系的。从神学观点看，虔信的自我理解受到以下事实规定，即虔信并不是人的能力，而是上帝对于虔信的人所作的仁慈的行动。如果人的自我理解被现代科学及其方法论所控制，那末他显然很难坚持这种神学观点和宗教经验。建筑于科学程序之上的知识概念决不能容忍对其普遍性要求的限制。以这种要求为基础，一切自我理解都被说成是一种自我掌握，它不排除任何东西甚至不排除下述思想，即从自身分离出来的东西能够降临到自己头上。正是在这一点上游戏概念变得重要起来，因为沉醉于游戏之中是狂喜状态下的自我忘却，它并不被体验为自我掌握的失落，而是作为一种超越自己的自由浮动。我们不可能在主观主义的自我理解的标题之下以统一的方法理解这种说法。荷兰历史学家赫伊津哈认识到这点，他说一个正在游戏的人的意识发现自己处在一种相信和不相信的不可分割的平衡状态之中：野蛮人自己并不知道存在和游戏具有概念上的区别。①

然而，并非仅仅野蛮人才不清楚这种概念的区别。不管哪里只要肯定了这种自我理解的要求——人在什么地方不作这种

① 约翰·赫伊津哈：《路德人：文化中的游戏因素研究》（波士顿：灯塔出版社，1955年）。

肯定呢？——它就会保留在规定明确的界限之内。解释学意识并不同黑格尔用以创造绝对知识和存在之最高模式的自我透彻性相对抗。我们并非单单在虔信领域内谈论自我理解。一切理解都是自我理解，但这并不具有初步的自我占有或最终地决定性地获得的意义。因为自我理解只有在对一种论题进行理解时才实现，它并不具有自由的自我实现的特性。我们所是的自我并不占有自身；我们只能说它是“发生的”。这就是神学家断定虔信是一个新人产生的事件时实际所指的意思。神学家还说我们必须相信并理解《圣经》，正是通过《圣经》我们才克服了对我们生活于其中的自我的完全无知。

自我理解这个概念具有一种来源于神学的印记，关于这一点在约翰·乔治·哈曼的著作中可以清楚地看出来。他用这个概念指的是，除非在上帝面前，否则我们就并不理解自身。然而上帝就是《圣经》。从最初的时代以来，人类的语言就用具体的形象化的方式对《圣经》以及三位一体的玄义提供了神学反思。奥古斯丁特别努力用无数变化的词和发生于人们之间的对话的方式来描述三位一体的超人玄义。词和对话本身无疑包括了一种游戏因素。

人与人之间的对话所具有的许多因素都指出了理解和游戏的一般结构：冒出一个词或“使之秘而不宣”，引别人说出一个词并从他那儿得到一个答案或自己给出一个答案。另一个迹象是指每一个词在它被说出和被理解的环境之内“发生作用”的方式。例如，正是在语言游戏中儿童才开始熟悉世界。实际上，我们所学习的每一件事都会发生在语言游戏之中。这并不是说，当我们说话时我们“仅仅是在玩”而不是严肃地对待这件事。相反，我们所找出的语词抓住了我们的意向，可以说，这些语词还和超越我们意向活动的瞬间性关系相吻合。一个倾听并重复成

年人所说语言的儿童是在何时理解他所使用的词的？他的这种玩耍是在何时转变成严肃行动的？严肃的行动开始而玩耍结束是在何时发生的？任何一种词义的确定可以说都是以玩耍的形式来自于具体语境中的词的价值。正如同文字书写表示把语音的恒久性(Lautbestand)固定下来，并通过清晰的发音对语言的语音形式(Lautgestalt)作出反应，同样，生动的谈话和语言的生命也是在一种前后运动中进行它们的游戏。没有人能把一个词的意义固定下来，说话的能力也并非仅仅意味着学习语词的固定意义并正确地使用它们。相反，语言的生命就在于不断地深入进行从我们刚刚学会讲话就开始的游戏活动。当语词的一种新用法开始不引人注意地起作用时，老的语词就同样不为人所知地死亡了。这是不断进行的游戏，在这种游戏中产生了人们同他人一起的存在。

在同他人说话的过程中发生的一致意见本身就是一种游戏。只要两个人开始进行谈话，他们说的就是同一种语言。然而他们自己却不知道，在讲这种语言时他们正在深入地进行这种语言游戏。但是每一个人同样也是在讲自己的语言。讲话是同讲话相对而不是保持不变，由于这一事实，这才产生了一致的意见。在同他人说话的时候，我们不断地进入到他人的思想世界；我们吸引他，他也吸引我们。这样我们就以一种初步的方式相互适应直到平等交换的游戏——真正的对话——开始。不能否认在这类现实的对话中存在着一些属于游戏本性的性质，例如偶然事件、爱好和出其不意的事——直到最后出现了提高自身的浮动。显然，对话的提高将不会被体验成一种自我占有的失落，相反，是对我们的自我的一种丰富，但却并未使我们自己意识到自身。

现在我认为，这些事实同样可以用来处理文本以及理解保

存在《圣经》中的基督教公告。传统的生命，甚至可以说，宗教公告的生命，就在于这样一种理解的游戏之中。只要文本保持缄默，对文本的理解就不会开始。然而一个文本可以开始说话。(我们在此并不讨论为了使这种情况发生所必需的条件。)然而，当它真的开始说话的时候，它并非简单地说它的语词，那种总是相同的、无生命的、僵死的语词，相反，它总是对向它询问的人给出新的答案，并向回答它问题的人提出新的问题。理解一个文本就是使自己在某种对话中理解自己。通过以下事实可以确证这个论点，即在具体处理一个文本时，只有当文本所说的东西在解释者自己的语言中找到表达，才开始产生理解。解释属于理解所具有的本质的统一性。一个人必须把向他说的话用以下的方式纳入到自身中来，即以他自己的语词说话并提出一个答案。这种说法无论从哪一点来说都适用于基督教公告的文本，因为假如这种公告不直接同他说话，那么他实际上就不能理解这种公告。因此，正是在布道中，对文本的理解和解释首次获得了它完全的实现。与神学家注释著作的解释性评论相比，布道更为直接地传达了公告，因为布道不仅向群体传递了对《圣经》所说东西的理解，而且本身就在作证。理解的实际实现并不发生在布道本身之中，而是在于把它作为向每个倾听布道的人发出的一种呼吁接收下来。

如果自我理解以这种方式发生，那它显然是对自我的一种非常矛盾的理解，如果不说它是消极的理解的话。在这种理解活动中我们听到自己被唤入对话。这样的自我理解当然不会构成对《新约》进行神学解释的标准。而且，《新约》的文本自身早已是对基督教启示的解释；这些文本不是要人们注意它们自身，而是希望使自己成为这些启示的传递者。这样做不正是给予它们说话的自由而使他们成为非自我的证人吗？对我们了解《新

约》作者的神学意向来说，现代神学研究使我们受益匪浅，而福音公告通过所有这些媒介来说话，就像对一种传说的重复，或者伟大的诗篇对神话传统所作的不断更新和转变一样。解释学过程的真正现实依我看来不仅包容了被解释的对象，而且包容了解释者的自我理解。因此"非神话化"并非仅仅发生在神学家的活动之中，而且发生在《圣经》之中。然而无论在神学家的著作中还是在《圣经》中，"非神话化"都不能确实保证正确的理解。理解的真实过程并不只是我们通过有条不紊的努力和批判的自我控制对他人的语词进行理解。实际上，它远远超出了我们自己能够意识到的领域。通过每一次对话都会出现一些不同的东西。而且，《圣经》召唤我们皈依宗教并且许诺使我们获得对自己更好的理解。但它不能被理解成仅仅摆在我们面前而我们必定听之任之的语词。实际上在理解的并不是我们本人：而总是有一个过去使我们能够说："我理解了。"

四、人和语言(1966年)

亚里士多德为人的本质下了一个经典性的定义，根据这个定义，人就是具有逻各斯的生物。在西方文化传统中，这个定义成为一种规范的定义。它表明，人是具有理性的动物，作为有理性的生物，人由于能够思维而同一切其他动物相区别。这样，人们就以理性或思想的含义解释了逻各斯这个希腊词。实际上，逻各斯这个词的主要意思是语言。亚里士多德曾用如下方法来区别人和动物：动物之间是通过互相指示哪些东西在激起它们的欲望从而可以去寻求这种东西，哪些东西在伤害它们从而可以避开这种东西而相互理解的。这就是动物的本性所能做到的。唯有人除了本性之外还有逻各斯。这样，人才能互相表达出哪些东西有用，哪些东西有害，什么是正确的，什么是错误的。这是一个相当奥妙的论断。什么有用，什么有害，这本身并不吸引人；吸引人的是其他尚未得到的东西，它能帮助人们获得的东西。因此，人最显著的特征就在于他超越了实际现存的东西，就在于他具有对未来的意识。同时，亚里士多德又补充说，正是因为人有这种意识，人才会有正确和错误的观念——而所有这一切都是因为，人，作为一个个体，是具有逻各斯的。人能够思想，能够说话。他能够说话，也就是说他能够通过他的话语表达出当下并未出现的东西，从而使其他人能够了解。他能把自己意

指的所有东西表达出来从而使他人知道。实际上，比这更重要的是，正由于人能够用这种方式相互传递信息，因此，只有人之间才存在共同的意义，这就是一般概念，尤其是那些使得人类没有谋杀和互相残杀地共同生活——以社会生活、政治宪法、有组织的劳动分工等形式——成为可能的那些一般概念。所有这一切都包含在一个简单的论断中，即，人是一种具有语言的生物。

有人可能会认为，这种显而易见的意见早就保证了语言现象在我们思考人的本性问题中的优先地位。如果我们把动物之间相互理解的方法也称为语言，那末我们说动物的语言和人借以接受和相互传递客观世界信息的语言完全不同，不是最为不言而喻的吗？而且，人类语言的标志在于，它不像动物的表达标志那样僵硬，而是保持着可变性。这种可变性不光表现在人类有许多种语言，还在于人能用相同的语言和相同的词句表达不同的事物，或者用不同的词句表达同一事物。

然而，西方哲学思想事实上还没有把语言的本质作为哲学思考的中心。在《旧约·创世记》中，上帝让人类的始祖按照自己的意愿命名世界上所有的存在物，以此授予他对世界的统治权，这一点意义十分重大。巴比伦塔[①]的故事同样表明了语言对人类生活的根本意义。然而，恰恰是西方基督教的宗教传统严重阻碍了有关语言的认真思考。因此关于语言起源的问题只有到了启蒙时代才能被重新提出。当着人们不是在《圣经》的《创世记》中而是在人的本性中寻求对语言起源问题的回答时，就出现了一个重大的进展，因为随之就必不可免会跨出新的一步：语言的天然性质使我们不可能提出探询人类还没有语言时的原始状况的问题。由于这个限制，关于语言起源的问题就完

① 巴比伦塔为古巴比伦人传说中的通天塔，见《创世记》第十一章。——译者

全被排除了。赫德尔和威廉·冯·洪堡认为,语言在本质上就是人类的,而人类在本质上就是语言的生物,他们还指出了这种见解对于人关于世界的观点所具有的根本性的意义。威廉·冯洪堡的研究领域是人类语言结构的多样性,他曾一度是文化部长,后来退出公众生活潜心学术研究。他是一个泰格尔式的智者,通过自己晚年的研究工作而成为现代语言学的创始人。

但是,洪堡创立语言哲学和语言学并不意味着亚里士多德基本观点的重建。通过把人的语言作为自己的研究对象,洪堡开辟了一条认识道路从而使他能通过一种新的有希望的方法说明不同时代不同民族的多样性,也说明作为这种多样性之基础的一般人性。但这种做法仅仅使人具有一种能力并表明这种能力的结构规律——亦即我们所称的语法、句法和词法等,这种做法限制了关于人和语言问题的范围。人们想通过语言这面镜子学着认识不同民族的世界观,甚至于想以此认识他们文化发展的细节。这类研究的一个例子也许就是对印欧语系各民族文化状况的研究,对此我们要感谢维克托·黑恩关于人工培植的植物和家畜的杰出研究。[①]语言学就像其他的史前史一样是人类精神的史前史。

然而,对于这种方法而言,语言现象仅仅具有作为一种极好的表现形式的意义,人们可以通过这个领域研究人的本性和人性在历史中的发展,然而凭借这种方法并不能进入哲学思想的核心,因为笛卡尔主义把意识定义成自我意识的思想仍然是所有近代西方思想的背景。一切确定性的不可动摇的基础,一切事实中最为确定无疑的事实,即我知道我自己,在近代思想中成了衡量所有科学知识的标准。归根到底,语言的科学研究也建

① 参见维克托·黑恩:《人工培植植物和家畜》(柏林,1870年)。

筑在这同一个基础之上。主体的自发性在构造语言能力上具有它的一种基本形式。虽说用语言表述的世界观也可以根据这个原则作出富有成果的解释：语言给人类思想提出的谜根本不可能被人发现。因为对自身的深不可测的无意识正是语言的一种本性。就这点来说，“语言”这个概念只到最近才使用并非偶然。逻各斯这个词不仅仅指思想和语言，它还指概念和规律。“语言”这个概念的出现以语言意识的出现为前提。但这仅仅是一种反思活动的结果，在这种反思活动中，思维者从讲话的无意识过程反思出来，并同自身保持一种距离。语言固有的谜就在于，我们决不能完全做到这点。毋宁说，一切关于语言的思维早已再次落进语言的窠臼。我们只能在语言中进行思维，我们的思维只能寓于语言之中，这正是语言给思想提出的深奥的谜。

语言并不是意识借以同世界打交道的一种工具，它并不是与符号和工具——这两者无疑也是人所特有的——并列的第三种器械。语言根本不是一种器械或一种工具。因为工具的本性就在于我们能掌握对它的使用，这就是说，当我们要用它时可以把它拿出来，一旦完成它的使命又可以把它放在一边。但这和我们使用语言的词汇大不一样，虽说我们也是把已到了嘴边的词讲出来，一旦用过之后又把它们放回到由我们支配的储备之中。这种类比是错误的，因为我们永远不可能发现自己是与世界相对的意识，并在一种仿佛是没有语言的状况中拿起理解的工具。毋宁说，在所有关于自我的知识和关于外界的知识中我们总是早已被我们自己的语言包围。我们用学习讲话的方式长大成人，认识人类并最终认识我们自己。学着说话并不是指学着使用一种早已存在的工具去标明一个我们早已在某种程度上有所熟悉的世界；而只是指获得对世界本身的熟悉和了解，了解世界是如何同我们交往的。

这是一种何等深奥而又隐蔽的过程！谁要是说某个孩子说出了“第一个”词，那将是何等地愚蠢。谁要是试图让孩子在一种同人类语言完全隔绝的环境中长大，而后从这些孩子第一次牙牙学语的发音方式中去发现一种真实的人类语言，以此来揭示人类语言的起源，并把这种试验冠以“原始”语言的创造，那将是何等地荒唐。这类想法的荒唐性在于他们希图通过某种人工方法排除掉我们生活于其中并包围着我们的语言世界。实际上，我们总是早已处于语言之中，正如我们早已居于世界之中。还是亚里士多德对于人学习说话的过程作了最机智的描述。亚里士多德的描述所指的不是学习说话，而是思维，也就是获得一般概念。那末在现象的变动中，在不断变化着的印象之流中，似乎固定不变的东西是如何产生的？显然，这首先是由于人有保持的能力，也就是说记忆力，记忆力使我们能够认出哪些东西是相同的，而这是抽象的最大成果。从变动不居的现象中处处可以观察到一种一般现象，这样，从我们称之为经验的认识的积累中，就渐渐地出现了经验的统一。一般知识在这种方法中表现为一种处理经验到的材料的能力。于是亚里士多德问道：这种一般知识究竟怎么可能产生？显然不是通过以下这种方法：即我们体验着一个又一个的现象，而后，突然间，当某个特殊现象再一次出现并被我们确认为与以前体验到的现象一样时，我们就获得了一般知识。这个特殊现象本身并不能通过某种表示一般的神秘力量而与所有其他特殊现象相区别。毋宁说，它与其他特殊现象一样。但是实际情况是，关于一般的知识确实是在某个阶段产生的。是在哪个阶段开始的呢？亚里士多德对此作了一个绝好的比喻：一支正在溃逃的部队是如何停住的呢？显然不是由于第一个士兵停住了或是第二个、第三个士兵停住了。也不能说相当数目正在逃跑的士兵站住时这支队伍就停住了，

显然也不能说部队是在最后一个士兵收住脚步时停住的。因为部队并不是在最后一个士兵停住时才开始停止前进。从开始停止到完全停止是一段很长的时间。这支部队是怎样开始停步，这种停步的行动怎样扩展，最后直到整个部队完全停步(也就是这支部队再一次地遵守统一命令)，这一切都未曾被人清楚地描述，或有计划地掌握，或精确地了解过。然而，这个过程却无可怀疑地发生着。关于一般知识的情况也正是如此。因为一般知识就是这样进入语言的。

我们所有的思维和认识总是由于我们对世界的语言解释而早已带有偏见。进入这种语言的解释就意味着在这个世界中成长。在这个意义上可以说语言是人的有限性的真实标志。语言总是超越我们。个体的意识并不是衡量语言存在的标准。实际上，在个体意识中并不存在口头语言。那末语言是如何存在的呢？显然不可能离开个体意识而存在，但语言也不仅仅是许多对自身来说是特殊意识的那些个体意识的集合。

没有一个人在讲话时真正意识到自己的讲话。只有在例外的情况下人们才会对他正在说的语言产生意识。例如，当一个人开始说什么事情时产生了犹豫，因为他发现自己将要说的事情显然有点奇怪或滑稽，这时他才会对自己讲话所用的语言产生意识。他想知道："真的可以这样讲吗?"在这种时刻我们会意识到我们讲的语言，因为这时语言没有像它固有的情形那样工作。那末什么是语言所固有的情形呢？我认为我们可以区分出三点。

1. 首先是语言所具有的本质上的自我遗忘性。活语言根本意识不到语言学所研究的语言的结构、语法和句法。一种特别违反常情的情况——这对于现代教育是必然的——就是我们用母语教语法和句法，而不用拉丁文那种死语言教。谁要想对

他母语的语法形成一种清晰的意识就得有一种非常巨大的抽象能力。语言的实际进展过程会使语法在任何时刻完全消失在按照语法所说的话之后。在学习外语的时候,我们每个人也都有过关于这种现象的极好体验,亦即,在课本中和课堂上使用的例句。这些例句的任务是使学外语的人以抽象的方式明白一种特殊的语言现象。以前,当人们还承认这种包含在学习一门语言的语法和句法中的任务的时候,所用的句子都是一些高雅而无意义的句子,这种句子讲的是恺撒或卡尔叔叔如何如何。近代教育则倾向于使用传递大量有关外国有趣信息的例句。这种方法有一种未曾料到的副作用,即句子所说的内容吸引了学习者的注意力,因而阻碍它发挥作为一种语法例句的功能。语言越是生动,我们就越不能意识到语言。这样,从语言的自我遗忘性中引出的结论就是,语言的实际存在就在它所说的东西里面。人们所说的话语构成了一个我们生活于其中的共同世界。外语(活语言和死语言)的文学作品传给我们的整个传统的长链也属于这个世界。语言的真实存在就是,当我们听到话语时,我们就能接受并参加进去。

2. 我认为语言存在的第二个基本特征是它的无我性①。只要一个人所说的是其他人不理解的语言,他就不是在讲话。因为讲话的含义就是对某个人讲话。讲话中所用的词应该是合适的词。但是这并非仅仅指这些句子代表我所提到的事情,正好相反,它应该把我提到的事情放置到我正与之讲话的另一个人眼前。

在这个意义上可以说,讲话并不属于"我"的领域而属于"我

① 这里的无我性不同于第一点所讲的自我遗忘性。上文的自我遗忘性中的自我是指语言,这里的无我则是指讲话主体。——译者

们"的领域。因此,弗迪南德·埃布纳给他的名著《词和精神现实》加上副标题"心理学论文"是正确的。因为语言的精神现实就是把我和你统一起来的精神。人们早就观察到,讲话的现实性在于对话,但在每一次对话中总有一种精神支配着,这种精神或者是好的或者是坏的,或是执拗或是犹豫,或者是交流的精神或是在我和你之间轻松交换意见的精神。

正如我在其他地方已经指出过的,任何一种对话的进行方式都可以用游戏概念作出描述。[1]显然有必要把我们自己从习惯的思维模式中解放出来,这种思维模式从游戏者的意识出发思考游戏的本质。对游戏者的这一定义通过席勒而流行。它仅仅在游戏的主观现象上把握了游戏的真实结构。但在实际上,游戏是一个动态的过程,它包括所有进行游戏的人以及进行的一切游戏。因此,当我们说起"浪的游戏",或"游戏的苍蝇"或"参加者的自由游戏"时决不仅仅是一种隐喻。其实,对于游戏意识来说,游戏吸引人的地方恰恰在于游戏的意识全神贯注地加入到一种具有自身动力的活动中。当游戏者本人全神贯注地参加到游戏中,这个游戏就在进行了,也就是说,如果游戏者不再把自己当作一个仅仅在做游戏的人,而是全身心投入到游戏中,游戏就在进行了,因为那些为游戏而游戏的人并不把游戏当真。那些不能把全身心投入到游戏中的人,我们就称之为不能进行游戏的人。现在我要提出我的看法:游戏的基本规范,就是要满足游戏的精神——轻松的精神、自由的精神和成功的喜悦的精神——并满足游戏者等等。这一切同使语言成为现实的对话的规则有结构相似性。如果一个人加入与另一个人的谈话并将对话进行下去,那时就不再是单个人的意愿便可以阻止谈话

[1] 参见加达默尔:《真理与方法》,第3部分。

或控制谈话进程了,这一点具有决定意义。毋宁说,谈话主题的规律在对话中引起争议,引出陈述和相对的陈述,并在最后使它们互相融合。因此,如果一次对话成功了,那末正如我们所说的,对话者就是完全满足了。陈述和相对的陈述还可以进而在灵魂与自己的内部谈话中进行,柏拉图很妙地称之为思想。

3. 第三个特征我称之为语言的普遍性。语言并不是一个封闭的可以言说的领域,仿佛与这个领域相对另有其他不可言说的领域。毋宁说,语言是包容一切的。没有任何东西可以完全从被言说的领域中排除出去。只要我们的意向活动指及,它就不能算被排除。我们的讲话能力同理性的普遍性完全一致。因此,每一场对话都有一种内部的无限性,都是无穷尽的。如果某个谈话者结束对话,那或者是因为他认为所讲的已经足够,或者认为已经没有话可讲了。但每次这样的中断都与重新开始谈话具有一种内在的联系。

我们都有过被要求作出陈述的体验,这种体验经常以相当令人不快的方式进行。作为一个极端的例子,我们可以想到一场审讯或者在法庭前的陈述,在这种情况下,我们所必须回答的问题就像一道为渴望表达自己并进入对话的讲话精神("我想在这里说"或"回答我的问题!")设置的障碍。所有讲出的话的真实含义决不仅仅包含在讲出的话中,而是或多或少地与未讲的话有关。每一个陈述都是有目的的,这就是说,我们可以敏感地对所说的每一句话发问"为什么你说这些?"只有在所说出的话中同时也理解到未说出的话,这个陈述才是可理解的。尤其在疑问现象中我们熟知这个情况。对于我们不理解其目的的问题,我们不可能找到答案。因为只有问题的目的背景才敞开了可以从中提出或给出答案的领域。因此,不论提问还是回答,都是一种无限的对话,在这个领域中使用的就是词和答复。一切

说出的东西都处在这个领域中。

我们可以用我们每人都体验过的事例来表达这个思想。我这里指的是翻译以及阅读从外文翻过来的译文。一个翻译者面对的是一种语言的文本,亦即一种用词语或文字表达的内容,翻译者必须把它们翻成自己的语言。他受到文本所写东西的束缚。他只有先使自己成为这些内容的讲述者,然后才能把文本的内容从外语转换成他的本国语言。但这就意味着他必须获得与外语中所说内容相应的说法的无尽的空间。任何人都知道这是何等地困难。任何人都知道译文会使本来在外语中所说的东西显得平淡无味。这是在一种平面上的反映,以便使译文词的意义和句子形式都能遵从原文,但这样,译文就没有空间了。[1]这里缺少第三个维度,而原文的含义正是从这个第三维中建立起来的。这是任何译文都无法避免的局限性。没有一种译文能代替原文。有人可能会说,原文中的论断经过翻译者平面形式的投射后,应该更容易理解,因为原文中绝大多数可能的背景或"词外之意"将不再保存下来。因此,通过译文而使原文化成一种简单的形式也许能够促进理解。但这种说法是错误的。任何一种译文都不可能像原文那样容易理解。包含在所说的话中的精确含义——含义总是一种意向——仅仅在原文中才进入语言,而在所有替代性的说法中都会走样。因此,翻译者的任务绝不仅仅是把原文所说的照搬过来,而是把自身置入原文的意向中,这样才能把原文中所说的意思保存在翻译者的意向中。

这个问题在口译时表现得最为清楚。口译就是通过口译者

---

① 英文为 space,德文为 Raum,指上文提到的"无尽的空间"。因为任何语言的含义都不仅包含在所说出的话中,同时也蕴藏在未说出的话中,译文只能以平面的形式而不能以立体的形式转达原文,因此就会失去那未讲出的含义,故称"没有空间"。——译者

的中介使两个操不同语言的人之间的对话成为可能。如果一个口译者仅仅把一方所说的字和句转化成另一种语言的字和句，他就会使谈话变得不可理解。他所必须做的并不是用词义完全相同的词翻出另一方所讲的话；而是略去许多话而把一方想说的或已说的翻出来。他的翻译的有限性同样必须占有空间，只有在这个空间里，对话，也就是属于所有日常理解力的内部的无限性，才是可能的。

因此，如果我们仅仅在填满语言的领域，在人的共同存在的领域，在总是新生出一致理解的领域——一个对于人类生活就如同我们呼吸的空气一样不可须臾离开的领域中看语言，那末语言就是人的存在的真正媒介。正如亚里士多德所说，人实际上就是具有语言的生物。一切与人有关的事情，我们都应该让它们说给我们听。

五、事物的本质和事物的语言(1960年)

本文中我们将研究两个就各方面看来都意味着相同事情的通常表述。我们的意图是阐明,尽管在出发点和方法论理想上各不相同,仍然有一种论题集中的趋势支配着当今哲学。虽然这两个表述看起来似乎说的是同一件事,我们仍将指出在这两种表述之间存在的对峙。同时,尽管有这种区别,在这两种表述中却表现出同一种推动力。仅从语言用法角度看,不能使我们明白这一切,因为它似乎表明这两种表述是完全可以互换的。这两种表述就是"这是事物的本质"(Es liegt in der Naturder Sache)和"此事不言自明"(Die Dinge sprechen für sich selber),或"它们不容误解"(sie führen eine unmissverständliche Sprache)。在这两种情况中,我们处理的都是老生常谈的语言公式,它们根本不说明我们为何要把某事当真的理由,而且拒斥进一步证明的要求。甚至在这些表述中的两个基本术语, Sache 和 Ding, 看起来都是讲的同一回事。[1]这两种表述都表示无须更精确定义的东西。相应地,当我们说到事物的"本质"或事物的"语言"时,这些表述都含有反对我们论述事物时的极端任意性,尤其是纯

---

① 德文"Sache"和"Ding"两个词都可以译作事物或东西。——译者

粹陈述意见、对事物作猜测或断定时的任意性，以及否认或坚持个人意见的任意性。

然而，如果我们看得更为仔细，并探索语言用法上的比较隐蔽的不同，那末，两种用法完全可以互换的现象就不复存在。事物（Sache）这个概念主要是由它的对立概念人来标记的。物和人这对对立命题的含义最初是在人对物所具有的显然的优越性中发现的。人表现为一种由于自己的存在而受尊崇的东西。另一方面，物则是那种被人使用、完全受人支配的东西。因此当我们碰到"事物的本质"这个表述时，它的要点显然是说，那可供我们使用并由我们支配的东西实际上有一种自身的存在，这使它能够抵制我们用不适当的方式去使用它。或者从积极的角度讲：它规定了一种适合于它的特定行为。然而，由于这种说法，人对于物所具有的优越性就被逆转了。与人所具有的在愿意时作互相适应调整的能力相比，"事物的本质"则是一种不能更改的给定性，我们必须适应这种给定性。物这个概念要求我们放弃一切有关我们自己的思想甚至强迫我们撇开任何关于人的考虑，从而保持它自身的重要性。

这就是客观性（Sachlichkeit）告诫，亦即我们所知道的哲学特有态度的起源。康德选作他《纯粹理性批判》箴言的培根的名言这样说："我们对自身保持沉默，但我们将谈论事项。"（De nobis ipsis silemus, de re autem quae agitur.）

在古典哲学思想家中，这种客观性的魁首当推黑格尔。他精确地讨论了物的活动，并且用以下事实体现了真正的哲学思考，即物在自身中活动，它并非仅仅是人自己的概念的自由游戏。这就是说，我们对于物所作的反思过程的自由游戏在真正的哲学思考中并不起作用。本世纪初代表了一种哲学新方向的著名现象学口号"回到事物本身去"指的也是同样的意思。现象

学分析力图揭露包含在不适当的、带偏见的、任意的构造和理论中的随意假定。它对现象进行无偏见的分析从而揭露了这种假定的不合理。

但是物(Sache)这个概念比罗马的法律概念 res (物)反映了更多的意思。Sache 这个德文词主要含义是被称作 causa (根据)的东西,就是在考虑中的有争议的“物质”。物本来是置于争论中的两派之间的东西,因为对它的归属尚须作出决定。物必须被保护起来免受这派或那派盛气凌人的控制。在这种情况下,客观性恰恰意味着派别性的反面,也就是说,反对为了派别的目的而滥用法律。“事物的本质”这个法律概念指的并不是派别之间争论的问题,相反,它是一种界限,用来限制那些颁布法律的立法者的专横意志和对法律所作的解释。求助于事物的本质就是转向与人的希望无关的秩序。它企图确保生动的司法精神优于法律文字。因此,在这里,“事物的本质”同样是一种维护自身权利的东西,是我们必须尊重的东西。

然而,如果我们追究一下“事物的语言”这个短语所表述的含义,就会发现自己处于同样的方向之中。事物的语言同样是我们应该更好地注意的东西。这个表述同样带有一种争论的特点。它表达了如下事实,即在一般情况下,我们根本不准备倾听自在的事物,它们附属于人的计算,服从于人凭借科学理性对自然的统治。在一个越来越技术化的世界中谈论对事物的尊重显得越来越荒唐。这种观点日见消亡,只有诗人仍然忠实于这种观点。但是,我们还是能够谈论事物的语言,只要我们能记得事物究竟是什么,也就是说,事物并不是一种被使用被消费的物质,不是一种供使用然后就扔到一边的工具,相反,事物是有自身存在的东西,像海德格尔所说,是“不能强迫它什么都做”的东西。事物自身的存在由于人想操纵事物的专横意志而被忽视

了，它就像一种我们不能不听的语言。①因此“事物的语言”这种表述并不是一种唯有巫师墨林或那些进入了童话精神的人才可以证实的神话的、诗意的真理。毋宁说这种日常的表述唤起了人们对事物存在的记忆(这种记忆仍然沉睡在我们所有人的心中)，这种存在仍然有能力成为它们所是的东西。

因此，在某种意义上可以说，这两个短语实际上说的是同一个真理。日常表述并非仅仅是一种已成为比喻的语言用法死灭的残余。它们同时又是一种一般精神的遗产，只有在我们能正确地理解它们，并揣摩到它们隐藏的丰富意义时，它们才会使这种一般精神重新为我们认识。因此，我们对这些表述所作的研究表明，在某种意义上它们说的是同一件事——即我们必须牢记，事物与我们的专横任性相对而具有自己的存在。但是这还不是这些表述的全部意义。虽说这两种表述——“事物的本质”和“事物的语言”——有时可以互换地使用，并可以用它们共同的对立面来标志它们，但这种共同性仍然隐藏了一种并非偶然的区别。毋宁说，这里有一个哲学的任务即阐明可在这两个表述的细微含义中感觉出来的对立。我将试图表明，当今哲学对这种对立进行的仲裁找出了我们大家共同的问题根源。

对于哲学思想来说，“事物的本质”这个概念主要是反对许多人共有的哲学唯心主义，特别是以新康德主义的形式在19世纪后半叶复活的唯心主义。康德哲学的这一延续，希图把康德作为信仰进步、对自己时代的科学抱自豪态度的代言人，但却根本不知道如何处理自在之物。由于他们都明确反对形而上学的唯心主义，康德的后继者们再也不想回到康德关于自在之物和

① 我在“海德格尔的后期哲学”一文中，强调指出这个思想是海德格尔后期著作中的系统的出发点。

现象的二元论。只有借助于一种重新解释，新康德主义者才使康德的话同他们自己的自明信念相吻合。作为这种重新解释的结果，他们的唯心主义意味着认识对客体具有完全的规定性。于是他们把自在之物仅仅理解为一种不断进行规定的无限任务的理想目标。甚至像胡塞尔，虽说与新康德主义相比，他很少从科学事实出发，更多地是从日常生活经验出发，但他也试图对自在之物的教义作出一种现象学的阐述，他从以下事实出发，即感觉事物的各种形式组成了单个经验的持续。自在之物的教义仅仅意味着从事物的一个方面到另一个方面不断转变的可能性，通过这种转变，才有可能把我们的经验联合起来。因此，甚至胡塞尔也以我们知识进步的观点理解自在之物的观念，这种知识进步观的最高表现是科学研究。

在道德命令中当然没有可与之相比的东西，因为自从卢梭和康德以来就再也不可能设定一种人类道德的日趋完善。但是对新康德主义所作的现象学批判也在康德道德哲学的形式主义之中找到其出发点。康德从责任现象出发，论证绝对命令的无条件性，似乎要从道德哲学中去除掉一切道德规律所要求的内容。马克斯·舍勒对康德伦理学的形式主义所作的批判从其否定的方面说是软弱的，但它勾勒出的一种物质价值伦理学证明了他自己学说的富有成果。舍勒对于新康德主义创造概念所作的现象学批判同样代表了一种重大的促进因素，它导致尼古拉·哈特曼特别反对新康德主义并发展了他的知识形而上学。[①]知识对于已知的东西并不会带来任何变化，更不会带来创造性变化；

① 关于对哈特曼思想的这种促进因素的最早记述是哈特曼于1914年发表在《社会科学》杂志上对舍勒的评论。参见哈特曼《短论集》第3卷（柏林，1958年），第365页以下；又见我的文章："知识形而上学"，载《逻各斯》，第12期（1924年），第340—359页。

另一方面,一切事物无论是否已经被认知本身都保持无动于衷,这两件事实在哈特曼看来就已反对了任何形式的超验唯心主义,甚至反对了胡塞尔的构成研究。从肯定的方面来说,哈特曼相信,承认存在的自主性以及存在相对于一切人的主观性而具有的独立性,就能通向一种新的本体论。因此他就接近了正在英国高奏凯歌的"批判现实主义"——在那里它获得了完全的胜利。

但是我认为如此排除超验哲学反思,包含着对其意义的巨大误解,而且也是自黑格尔去世就开始的哲学知识衰落的结果。当然,即使是在当今哲学中继续重弹这种抛弃的老调也还是有理由的。如果我们把神定秩序的优越现实同在这种现实上撞得粉碎的人的控制意志作对比(格哈德·克吕格尔),或把人和历史同自然界的无动于衷相比较(卡尔·勒维特),我们就能把这种论战性的抛弃理解为向事物的本质求助。然而,在我看来,这种转向事物本质的要求也受到一种通常假定的局限,这种假定一直被认为是毫无疑问的并支配着一切想恢复事物自主性的试图。这个假定就是:人的主观性就是意志。这种假定甚至在我们断定自在之物是人的意志对事物进行规定的界限时仍保留其毫无疑问的正确性。就其本质而言,它意味着对现代主观主义的批判实际上并未摆脱它们所批判的对象,仅仅是从另一方面讲出了反对意见。与把科学文化的进步作为自己指南的新康德主义的片面性形成对照,他们表现出一种自在之物形而上学的片面性,这个观点同它的对立观点一样承认了意志所具有的决定性优势。

根据这种情况,我们必定会问"事物的本质"也许并不是一个可疑的战斗口号,而古典形而上学相对于这些试图也许并不具有一种真正的优势,并没有提出一个持续的任务。据我看来,

古典形而上学的优势在于如下事实,它从一开始就超越了以主观性和意志为一方,以客体和自在之物为另一方的二元论,因为它认为它们相互之间有一种预定的和谐。显然,古典形而上学的真理概念——知识和客体的一致——以一种神学的一致为基础。因为灵魂和客体是在它们的生物性上统一起来的。正如灵魂被造出来是为了遇到存在,物之所以被造得真实是为了能够被认识。因此,有限的思维无法解决的谜在造物主无限的思维中被解决了。创造物的本质和现实性就在于灵魂和物之间具有这样一种和谐。

现在的哲学当然不能再利用这样一种神学根据,也不愿意重复其世俗化的变种,例如思辨唯心主义对有限和无限的辩证调和。然而对哲学来说,它也不会对这种符合的事实视而不见。在这个意义上,可以说形而上学的任务仍然继续着,虽说这种任务显然不能再作为形而上学来解决,亦即,通过追溯一种无限的理智来解决。因此我们必定会问:是否有有限的可能性去适当处理这种符合呢?是否存在一种符合的根据,不必冒险承认神圣思维的无限性,而又能够适当处理灵魂和存在之间的无限符合?我认为是有的。有一条道路可以证明这种符合,哲学正越益清楚地朝向这条道路——这就是语言的道路。

据我看来,最近几十年语言现象成为哲学研究的中心决非偶然。也许我们可以说,在这面旗帜下,今天在人们中间存在的最大的哲学鸿沟——存在于英国唯名论和大陆形而上学传统之间的鸿沟——也开始得到沟通。至少,在关于逻辑语言和人工语言的争论结束后在英国和美国发展起来的语言分析非常近似于埃德蒙德·胡塞尔现象学的研究方向。正如马丁·海德格尔所阐述的,承认人的此在的有限性和历史性,改变了形而上学任务的本质,逻辑实证主义反形而上学的热情则消融在对口语的

自主意义的承认中(维特根斯坦)。从见闻到神话再到传奇(传奇对于海德格尔来说也是一种标志[zeige]),语言构成了通常的论题。为了严肃地思考语言,我认为我们必须询问语言最终是否可以不被称为"事物的语言"——在这种事物的语言中灵魂和存在的基本符合显示出来,使有限的意识也能认识它。

语言是意识借以同存在物联系的媒介,这种说法本身并不新鲜。黑格尔早已把语言称作主观的精神同客体的存在进行调解的媒介。在我们的时代,恩斯特·卡西尔把新康德主义狭窄的出发点,即科学事实,扩展成一种符号形式的哲学,它不仅包括自然科学和人文研究,而且为全部人类文化活动提供了一种先验的基础。

卡西尔把以下思想作为他的出发点,即语言、艺术和宗教是表现的"形式",即以感性方式表达思想的东西。通过对所有这些被具体化了的精神形式的超验反思,超验唯心主义也许可以被提升到一种新的真正的普遍性。符号形式是精神在转瞬即逝的感觉现象中形成的过程,它们代表一种联接的媒介,在这种媒介中它们既是一种客观现象,也是一种精神的足迹。然而,我们肯定会问,卡西尔对基本精神力量所作的分析是否真正解释了语言现象的唯一性。因为语言实际上并非同艺术、法律和宗教并肩而立,而是所有这些精神展示物藉以进行的媒介。语言概念不应该仅仅作为符号形式中特殊的一种,即,并不是那些用以表述精神的符号形式之一。相反,只要它被想象为一种符号形式,它就并未真正得到认识。赫德尔和洪堡借以出发的唯心主义语言哲学早已提出了关键性的问题,它同样触及到符号形式的哲学:把注意力放到语言的"形式"上,岂不是把语言同用语言所说的和以语言为媒介的东西分离开了吗?语言并不是作为一种形式力量或能力才提供了我们所寻求的符合,而是包容了一

切能够用语词表达的存在物的基本媒介。与其说语言是人的语言，不如说语言是事物的语言，难道不是这样吗？

由于这个问题，西方开始思考语言时的一个难题即词和物的相互联系重又引起了人们的兴趣。显然，希腊人所询问的名称的正确性问题不仅是那个语词魔术的最后回声，它把词理解为事物本身，说得更确切些，作为事物的表现性存在。实际上，希腊哲学乃始于消解这种名词魔术，而它所迈出的第一步就是对语言的批判。然而，它在自身中大量保存了世界本原经验天真的自我遗忘性，对它来说，表现在逻各斯中的事物的本质是存在物自身的自我表现。在《斐多篇》中，柏拉图把遁入逻各斯作为一种仅次于最佳的方法，因为在那里存在仅仅在逻各斯反思的意象中被思考，而不是在它直接的实在中被思考。但在他的断言中又带有一点反嘲。最后，事物的真实存在正是在它们的语言现象中——在被意指的东西的观念状态中——才变得可以理解，这种被意指的东西深深隐蔽着，因此，它的被意指（事物展现的语言性质）就不能被人体验到。由于形而上学把事物的真实存在理解成直接被“思想”所接受的本质，存在经验的语言性质就被隐蔽了。

同样地，作为希腊形而上学的基督教继承者，中世纪经院哲学完全从人类的角度来想象词，把词想象为它的完善形式，而没有把握住词的体现之谜。世界经验的语言性质（形而上学的思维最初就是对这个问题的思考）最后就变成一种第二性的和偶然的性质，它被概括成用语言的惯例对事物作思维的把握，从而把它从存在的最初经验中排除掉了。然而实际上，认为事物先于它们在语言中的展示这种谬见掩盖了我们的世界经验所具有的根本的语言性质。尤其是，认为可以把任何事物客体化这种幻想完全遮住了这种普遍性本身。由于至少在印欧语系中，语

言能够把它普遍的命名功能扩展到句子的每一个成分，并能使任何事物都成为进一步断言的主语，它就造成了使抽象概念具体化的一般幻象，这种幻象把语言本身降低为仅仅是日常理解的工具。即使是现代的语言分析，虽然它试图通过人工符号系统去发现语言文字表达的魅力，也没有对这种客体化的基本假定提出疑问。相反，它通过对自身的自我界限只是告诉我们，不可能通过引入人工符号系统把我们从语言的势力范围里解放出来，因为所有这样的系统都是以自然语言为先决条件的。正如古典语言哲学所表明的，关于语言的起源问题是站不住脚的，对人工语言思想的深入研究只会导致排除这种思想，并导致对自然语言合法地位的承认。但是所有这些讨论所蕴含的意义却完全没有得到考虑。我们当然知道，凡在有人说语言的地方，语言都有它们的现实，或者说，凡在人们能够互相理解的地方，都有语言的现实。然而语言所具有的是哪一类存在呢？是一种理解工具式的存在吗？据我看来，当亚里士多德把综合这个概念从它的本来意义"习俗"中解放出来时，他就已经指出了语言存在的真正特性。

通过从综合概念中排除掉一切建造和起源的意义，亚里士多德表明，他认为心灵和世界的符合显露在语言现象中，与某种无限思想的有力推断无关，而形而上学则借助于这种无限思想的推断为这一符合提供了一种神学根据。对事物的意见一致发生在语言之中，它既不意味着事物的优先地位，也不意味着利用语言理解工具的人类思想的优先地位。毋宁说，在对世界的语言经验中实现其具体化的符合才是绝对优先的东西。

这个事实可以由一种自身就为一切语言构成一种结构性的现象即韵律现象很好地描述出来。正如里夏德·亨尼斯瓦尔德从思维心理学观点出发所进行的分析中强调过的，韵律的本质

处于存在和灵魂之间的特殊中间领域。由韵律节奏化了的连续过程并不一定代表现象本身的韵律。相反,韵律甚至可以被我们的听觉归因到一种有规律的连续,从而使它表现为按照韵律组织起来的东西。或者更换一种说法,只要一种有规律的连续被心灵感受到,那末这种韵律就不仅能发生而且最终必然会发生。然而,当我们在这里说到"它必然会"时,我们所指的是什么意思?是同事物的本质相对立的东西吗?当然不是。那末"现象本身的韵律"究竟指什么?难道现象首先不正是它们被理解为韵律的或者韵律化了的东西吗?因此,它们之间的符合既比听觉过程更根本,也比韵律化的理解更根本。

诗人知道这种现象,尤其是那些试图解释支配着他们的诗化心理过程的人,例如荷尔德林。当他们把最初的诗意的经验从语言的前给定性质以及世界的前给定性质(即事物的规律)中区分出来,并把诗的构思描述为在成为诗的语言具体化过程中世界和灵魂达致的和谐。他们所描述的就是韵律经验。变成了语言的诗的结构保证了灵魂和世界作为有限的东西相互诉说的过程。正是在这里,语言的存在显示出它的中心地位。对于近代思想已成为自然的主观出发点,把我们完全引入了歧途。语言不能被想象成主观性对世界所作的初步投射,既不是个体意识的主观性,也不是民族精神的主观性。这一切都是神话,正像天才概念一样。天才概念在美学理论中起着极显著的作用,因为它把形式的起源理解成一种无意识的创造,并教导我们用类似有意识创造的方式解释它。但是艺术创作不能被理解成按草图——即使是一种确切无误的无意识的草图——制作的,正如历史的进程不能被我们有限的意识理解成一种计划的实施。相反,在艺术创作中和在历史中一样,是幸运和成功诱惑我们进入命运的预卜,这种预卜实际上掩盖了那个事件,即它们得以表现

的言词或行动。

在我看来，近代主观主义的后果是，在所有这些领域中，自我解释都取得了一种优先地位，而这种优先并未被事实证实。实际上，我们所能给予一个诗人解释他自己诗作的特权同能给予一个政治家解释他自己曾积极参与过的事件的特权一样少。唯一能适用于所有这些情形的真正的自我理解概念不能被想象为完美的自我意识的模式，相反应该用宗教经验去感受。随之而来的事实是，人类自我理解的错误道路只有通过神的恩典才能达到它们的真正目的。这就是说，只有通过神性的恩典我们才达到一种认识，即一切道路都将引导我们达到自己灵魂的拯救。所有的人类自我理解都受到它自身不足的制约。这对于言词和行动一样适用。因此，艺术和历史根据它们自己的存在就避免了意识主观性的解释。它们属于由超越了所有个体意识的语言的作用模式和语言现实所表现出来的解释学整体。[①]适合于我们这些有限存在物的有限和无限的媒介就在于语言——在于我们世界经验的语言特性。它展示出一种永远有限的经验，但它又根本不会遇到需要有一种无限性才能克服的障碍，而这个无限性又是几乎不能推测、根本说不出的。它自己的作用根本没有界限，也不是对一种被意指意义的不断接近。毋宁说这是其意义在每一阶段上的不断表现。作品的成功就创造了它的意义，而不是仅仅由它所意指的东西才叫意义。是正确的词，而不是意义活动的主观性表述了作品的意义。是传统开辟并限制了我们的历史视野，而不是“自在”发生的难以理解的历史事件。

于是，我们在谈论“事物的本质”和“事物的语言”时作为一般特征感受到的对意义活动的否认就获得了一种积极的意义和

① 除参见我的《真理与方法》外并参见我的“解释学问题的普遍性”。

具体的实现。但正由于这一点,存在于这两个日常表述中的对峙才第一次以真正的面目显示出来。在这两个表述中看起来相同的东西其实并不相同。区别就在于,界限究竟是从意义活动的主观性和意志的专横性以外去体验,还是从语言所揭示的世界中的存在物的包罗万象的和谐去体验。因此我们对词和物之间一致性的有限经验表明的东西正如形而上学曾教导的是一切造物的原始和谐,尤其是被造的灵魂和被造的事物之间的相称性。我认为,这个事实不是由那种面临其他意见并要求人们注意的"事物的本质"得到保证,而是由"事物的语言"得到保证,这种语言想以事物通过语言表达自己的那一方式被人倾听。

六、语义学和解释学(1972年)

我认为,在当今哲学研究所采取的各种方向中,语义学和解释学呈现出特别的重要性决非巧合。语义学和解释学两者都把我们借以阐述思想的语言表达形式作为自己的出发点。它们不再忽视我们的知识经验被给予的基本形式。正因为它们都研究语言领域,语义学和解释学就显然取得了一种真正普遍的观点。对于在语言中给定的东西,从一方面我们可以问,其中哪些不是一种符号?从另一方面我们又可以问,其中哪些不是进入理解过程的一个要素呢?

可以说,语义学表现为从外部描述语言事实的领域,通过这种描述,它就能对语言符号的性状作出一种分类。对于这种分类,我们应归功于美国学者查尔斯·莫里斯。[①]与此相对照,解释学则关注我们对这个符号世界的使用的内在方面,或者说,关注说话的内部过程,如果从外面看,这个过程就表现为我们对符号世界的使用。解释学和语义学两者都以自己的方法系统阐述我们同世界的全部关系,这种关系以语言表述出来,并且两者都把自己的研究指向多种多样自然语言背后的东西。

---

① 查尔斯·莫里斯:《符号、语言和行为》(纽约,1955年)以及《符号理论的基础》(芝加哥,1938年)。——英译者

在我看来，语义学分析的功绩在于，它使我们注意到语言的结构总体性，并由此指出了一种虚假理想的局限，即有关清楚明确的符号和象征以及逻辑地构成语言的可能性的理想。语义学分析的巨大价值很大程度上在于它突破了孤立的世界-符号所具有的完全同一现象。实际上，语义学在分析这种现象时采取了不同的方法。首先，它使我们意识到它的同义词；其次，也是更重要的，它指出，某个个别的词表述根本不能译成其他词语，不能同其他表述互换。我认为第二个成就更为重要，因为它以超越了一切同义的东西为根据。如果我们的目标仅仅在于指称或命名某事物，那末对于同一思想的大部分表述以及对于同一事物的大部分词都可以被分类、编排、区分。但是，一个特定的词符号越少被这种方法分离出来，这个表述的意义就具有越强的个体性。同义概念变得越来越弱。最后，似乎出现了一种语义学理想，它规定，在特定的上下文中，除了一个表述以外不可能再有另一个正确的表述。关于这点，也许首先可以提到诗人对词的使用。考察从史诗对词的使用，到戏剧的使用，抒情诗的使用，直到最后诗人的创作即诗本身，我们会发现在这个过程中越来越强调个体化。以下事实能使这个观点一目了然，即抒情诗几乎是不可翻译的。

诗的例子正可以表明从语义学观点出发能做到的事情。伊默尔曼有一句诗中写道“Die Zähre rinnt”（大意为“泪在流淌”），然而，每一个以德语为母语的人听到这句诗中不用通常所用的词 Träne（眼泪）却仔细地选用了 Zähre（泪）这个词一定会感到很惊奇，为什么诗人竟用这种已经过时的词来代替日常通用的词。然而，在衡量一句诗的上下文时，我们最终将会接受类似我们所举例子中诗人的选择，因为这是一个真正的诗的领域。我们将看到，由于用 Zähre 这个词代替了日常所用的哭泣

这个词,于是就产生了一种不同的、完全改变了的意义。也许有人会怀疑,这里真有一种意义的区别吗?这难道不就是具有美学的意义,也就是说,这种用词的不同不就仅仅在于情绪或韵律价值的不同吗?当然,在说出 Zähre 或 Träne 时,我们可能听到不同的东西。但是,说到这两个词的意义,难道它们是不可互换的吗?

我们必须好好考虑这种反对意见的整个分量;因为很显然,要对某个表述的意思或意义下定义,除了这个表述用另一个表述互换的可能性之外很难找到一个更好的定义。如果某个表述可以代替另一个表述而完全不改变它的意义,那末这个表述就具有了它所取代的表述的意义。但是,这种以可互换性为基础的意义理论究竟能在多大程度上适用于整个语言现象仍然是有疑问的。不能否认,我们所谈的是说话的整个领域而不是可互换的单个表述。语义分析的潜能正在于它超越了把词从整体中分离出来的意义理论。从语义分析更广阔的观点产生的看法是,用可互换性来定义词义的理论只具有有限的正确性。描述一种语言形式的结构不能仅仅以取代单个表述的一致性和可能性为基础。当然,存在着等价的说话方式,但这种等价关系并不是不变的一致性,它是产生和消亡着的,正如一个年代又一个年代地反映在语义变化中的时代精神一样。例如,我们只要观察一下英语的表述渗透到当今德国社会生活中的事实。通过这种观察,语义分析就能在某种说话的方式上看出时代的不同以及历史进程的不同。特别是,语义分析有一种优点,从这种优点出发就能使我们看到一种结构整体进入另一种整体结构的过程。它的描述的精确性指出,当某种词的领域转入一种新的上下文时就会产生不连贯,而这种不一致性经常表明发现了某些真正的新东西。

这种情况同样而且特别适用于比喻的逻辑。确实,比喻具有把某些东西从一个领域转用到其他领域去的现象,就是说,只要人们记着使用比喻的上下文关系,比喻就会使人想起比喻本来的意义领域和比喻被用到新的使用领域时所产生的意义领域。只有当这个词在它的比喻用法中生了根,并且失去了它被吸取和转移的性质,这个词在新的上下文中的意义才开始成为它"本来的"意义。因此,以下做法显然是语法书的习惯。例如,在我们的语言中使用的某些特定表达例如"开花",被认为在植物界具有适当的作用,而把这个词应用到更广阔的生物领域,甚至应用到社会和文化这种更高的生活单位中时,就被认为是非本义的比喻性的用法。实际上,词汇及其应用规则的积累只是为那些实际构成一种语言的结构的东西规定了一个轮廓,实际上,语言的表达形式不断地进入新的应用领域。

与此相应,就对语义学提出了某种界限。我们当然可以从对语言的深层语义结构进行全面分析的思想出发,研究所有的自然语言并把它们看作语言的表现形式。但是在这样做的时候我们就会发现,在两种倾向之间存在着冲突。这两种倾向中的一种是语言中持续的个体化倾向,另一种是语言的本质倾向,即通过惯例来规定意义的倾向。因为很显然,对于语言的生命很基本的情况是,我们从来不可能离开语言的惯例太远:一个说着无人能理解的私人语言的人根本不能算说话。但从另一方面讲,一个只按惯例选择词、句法和风格的人就会失去他讲话的力量和感召力,这种感召力只有随着语言词汇及其交流方法的个体化才会出现。

我所提到的对峙的一种典型现象即经常存在于专门术语和活的语言之间的对峙。这是学者们都很清楚的一种现象,但这种现象对于渴望学习的外行更为明显,因为技术性的表述成了

他们学习的障碍。技术性的表述有一种特定的形象，因而不能适应语言的实际生活。然而，这种精确定义的、明确的术语只有当它们嵌入语言的生活时才能生存并起交往的作用。因此，这些术语显然很有必要用多义、含糊的说话方式所具有的交往力量来增强自己把事物说清楚的力量，这种力量以前因术语的单义性而受到限制。显然，科学能够防止把它的概念含糊化，但是，方法论的"纯化"总是唯有在特定领域才可能达到——取决于我们同世界的语言关系的世界定向范围先于这种"纯化"。例如，我们只要想一下物理学中的"力"概念和随着"力"这个概念听到的涵义，以及使科学的观点对外行变得有意义的涵义。我曾在不同的场合指出过，牛顿的成就如何由厄廷格尔和赫德尔用以下方法纳入公众的意识：力的概念在力的生活经验的基础上成为可理解的。然而，当这种纳入发生的时候，这个技术概念就被吸收进德语，并且被个体化以致变得不可翻译。或者，换句话说，谁敢把歌德"泰初有力"这句话用其他语言表述而不加上歌德表示保留的话："但却有什么东西提醒我不应就此停止"？

确实，如果我们考虑作为活语言特点的个体化倾向，就会在诗歌创作中认识到这种倾向的最高形式。如果这是正确的，那末，代换理论是否真的适合于定义一种特定语言表述的意义概念就成问题了。事实上作为极端例子的抒情诗的特性——它具有强烈的不可翻译性以致不失去它的所有诗意就不可能被译成另一种语言——清楚地表明，用一种表述去代换或取代另一种表述的思想是不成功的。但是，这个观点一般还是有效的，就是说，不考虑高度个体化了的诗歌语言这种特殊现象的话。如果我的理解不错，那末，一个表述可以用另一个表述代换的观点同讲一种语言时所包含的个体化因素是相矛盾的。当我们在说话时，由于适用的表述过多，或由于我们想改正自己的表述，可能

会用另一个表述来代替某个表述，或由于我们一开始没有找到最好的表述而相继使用一个又一个的表述——甚至在这些情况下，我们说话中想要表明的意义仍出现在这些相继更替的表述之中，并不与这一特定的变动过程相分离。如果有人试图用另一个带有相同意义的词取代某个用过的词，则会出现这种分离。

这样，我们就接触到了语义学超越自身成为其他东西的地方。语义学是一种符号的理论，特别是关于语言符号的理论。然而，符号是用于某种目的的手段。人们需要时就使用它们，用过之后又置于一边，就像对所有为人类活动目的服务的其他工具一样。有句话说："人支配自己的工具。"这就是说，人有目的地运用工具。当然我们也可以用同样的方式说，如果我们想用一种语言把自己的意思表达给另一个人听，就必须掌握那门语言。然而，真正的讲话却不止是选择手段以达到某种交往的目的。人所掌握的语言就是人在其中生活的语言，这就是说，要"知道"他希望进行的交往只有在语言形式中才有可能。"选择"自己的词只是交往中讲话受约束时产生的一种现象或效果。"自由的"讲话只有在自我遗忘以及把自我投入语言中出现的谈话主题时才可能出现。这种情况对于理解书面文章、理解本文也适用，因为，当我们想理解本文时，它们同样必须同说话中的意义运动结合起来。

于是，在分析整个本文的语言形式并揭示其语义结构的研究领域后面出现了另一种提问和研究的方向，这就是解释学的方向。解释学研究依据的事实是，语言总是落后于自身，并落后于它最初提供的语词表述层面。语言似乎并不与在语言中表达的东西相符合，并不与用语词阐述的东西相符合。这里展现的解释学因素表明了使被思维和交往的事物客观化的界限。语言表述作为它们所可能是的表述，不仅是不精确的、需要提炼的表

述，而且必然不符合它们要唤起和交往的东西。因为在讲话时总是暗示了一种意义，这种意义加在表述手段之上，它只能作为意义之后的意义而起作用，当它被提升到实际表述的层次时，可以说它失去了自己的意义。为了把这个观点讲得更明白一点，我想区分两种说话形式，这两种说话形式都以下述方式扩展了自身：第一种方式，在说话时虽然没有提到但点出了意思；第二种方式，出于所有实际目的通过说话把意思掩盖起来。

先让我们分析一下虽然没说却已点出的情形。这里出现的是包括所有言谈的巨大的偶然性领域，它对于规定所说出的意义起一种重要作用。所谓偶然性我指的是一个表述的意义依赖于使用该表述的情境。解释学分析能够表明，这种对情境的依赖本身却不是情境性的，不像所谓的偶然表述（例如，"这里"或"这个"）在它们的语义特性中根本没有固定的内容，相反，却能像空的形式一样应用，在这些偶然的表述中就像空形式那样可以置入变换的内容。然而，解释学分析能够指明，这种对于情境和机会的相关性构成了讲话的本质。因为没有一种陈述能够仅以它的语言和逻辑结构为基础而具有精确的意义，相反，每一个陈述都受动机驱使。在每一个陈述后面都隐藏着一个问题，正是这个问题首先给予陈述以意义。此外，问题的解释学功能反过来又影响着陈述所一般地叙述的东西——因为陈述就是一个答复。这里不是讨论问题解释学这个尚不清楚的题目的地方。正如众所周知的，有许多问题甚至不需要一种专门的句法特征便完全表明了它们的疑问句性质。我这里指的是疑问强调句，在这种句子中，某个在句法上属于直陈的言语单位能够表现一种疑问句的性质。而另一种例子则正好相反，亦即，某些本来具有疑问性质的句子却能表现出陈述句的特性。这就是我们所说的反问句。因为反问句实际上只是形式上的疑问句。它实质上

是一种断定。如果我们分析反问句的疑问特征如何会变成确定性的和断言性的，就将清楚地看到，反问句之所以变成确定性的句子是因为其中隐含了它的答案。通过它的问题，可以说，反问句就剥夺了人们回答的机会。

在所说的话中揭示出没说出的话，其最明确的证据在于，说出的话是以隐藏在它背后的问题为基础的。但是我们必须自问一下，这种暗示形式是否是仅有的形式，抑或还有其他的形式。比如说，它对于大量根本不再是陈述的陈述能成为适当的模式吗？因为这些陈述实际上并不是用来传达信息、或传递被意指的事态，而是具有一种完全不同的功能和意思。我指的并不仅仅是像诅咒、祝福或某种宗教传统的神圣启示等言语现象，而且还指命令或抱怨。所有这些说话形式用以表达自己本来意思的方式都是不能被重复的；它们的所谓起誓形式（即，把它们转换成一种消息性的断言，例如"我说我诅咒你"这种句子）会完全改变这种陈述的意思（比如，上面举例的这句话就改变了原句的诅咒性质）——如果没有使它的意思荡然无存的话。问题仍然在于：所说出的真是对某个起推动作用的问题的答案吗？所说出的只有以这样一种问题为基础才能被人理解吗？显然，不从行动的环境出发决定意义，就不可能完整地掌握从咒骂直到祝福所有这些说话形式的意义。我们不能辩驳如下事实，即这些陈述同样具有偶然性的特性，因为只要它们被理解，它们被说出的偶然原因也就被人充分意识到。

当我们面对的是专门"文学"意义上的"文本"时，就出现了另一个层次的问题。因为这样一件文本的"意义"并不受某个偶然原因驱使，相反，它要求在"任何时候"都被理解，也就是说，要求永远成为一个答案，而这也就意味着，它必然会提出文本必须回答的问题。正是这些文本——神学的、法学的和文学批评的

文本——是解释学偏爱的对象。因为这种文本提出了从文字本身中唤醒僵化在文字中的意义这个问题。

解释学反思的另一种形式不仅同未被说出的有关，而且还同通过说话掩盖了的现象有关，这种形式更为深入地渗透在我们语言行为的解释学条件中。我们都知道，在撒谎的时候，正在说的语言事实上能够掩盖真相。从东方人谦恭好礼的形式到人与人信任的彻底破裂，这些在撒谎中遇到的错综复杂的人际关系本身并没有基本的语义特征。一个能像书本一样撒谎的人在撒谎时不会有任何犹豫，不会表示出丝毫窘迫，这就是说，他甚至能把他正在进行的掩饰掩盖起来。显然，语言现实本身只有在以下情形中才具有一种特别的谎言特征，即我们把只用语言去唤起现实作为我们任务的时候，也就是说，在语言艺术作品中。只有在整个诗歌表达的语言整体中，这种被我们称为撒谎的掩盖方式才具有其自己的语义结构。例如，在研究文本的时候，现代语言学家会谈到欺骗的符号，根据这种符号，文本中所说的就可以被认出是有意要掩盖。撒谎在这里并不是断定某些假的东西；这是一种掩盖而且知道自己在掩盖的说话情形。由于这个原因，识破谎言，或者说，以某种符合于讲话者真正意图的意思把握谎言的谎言特征，正是对任何诗歌作品进行语言阐释的目的。

与此相反，错误则是种完全不同的掩盖。在这里，作正确断言的语言行为同作错误断言的语言行为没有任何不同。错误不是一种语义现象，但也不是一种解释学现象，虽说这两种因素在错误中兼而有之。错误的断言是对错误意见的"正确"表述，但是，作为表述现象或语言现象，它们却并不同正确意见的表述相对立。然而，谎言虽说完全是一种语言现象，但在绝大多数情况下是一种无害的掩盖。我说它是无害的，不光因为谎言并不走

得特别远，还因为谎言被嵌置于世界的语言行为中，而世界则在语言中得到了再肯定。因为谎言以说话的真值为先决条件，这种真值在谎言被揭穿和发现时就获得重新确认。谎言被揭穿的人承认他的谎言。仅当谎言根本不包含有意识掩盖的时候才带上一种新的特征——这种特征规定了撒谎者同他的世界的所有关系。我们了解这类个人欺骗现象，在这种欺骗中，对真实东西的感情，事实上，对任何真理的感情都失落了。这种欺骗否认自己的存在，并通过言语本身使自己免遭揭穿。它把言语的面纱盖在自己身上从而维持自身。在这里我们遇到谈话所具有的完全发展的、包容一切的力量，甚至在被其他人的判断揭穿之后这种力量仍然不变。这种欺骗提供了一种自我异化的模式，我们的语言意识很容易受其影响，需要通过解释学反思的努力才能揭露这种模式。从解释学的立场看，识破欺骗，对于一个看出别人有欺骗行为的人来说，意味着把欺骗者从交往中清除出去，因为他所说的都不是真话。

正是当我们想使别人和自己弄明白的意图受到阻碍时，解释学才起作用。解释学反思首先必须用于解决两种通过语言进行掩盖的强大形式，我想在下面讨论的问题正是关于决定着我们同世界所有关系的语言掩盖形式。这种掩盖形式之一就是暗中对偏见的需要。一切说话的基本结构之一是，在我们的谈话中，我们都受前概念和期望的指导却一直意识不到这一点，为了意识到这些偏见，就须破坏我们正在说的话的含义。一般说来，这种破坏通过某些新的经验而产生，在这些新经验中，以前的观点被证明是站不住脚的。但是，基本的偏见不会这么容易地被驱逐出去，它们会宣称自己具有自明性而保护自己，甚至摆出自己已摆脱一切偏见的架势从而保证自己能被人接受。我们很了解这种偏见的自我保证所采取的语言形式：一切教条主义所特

有的顽固重复。然而,我们在科学中也会碰到这种情况。比如说,为了能获得无先决条件的知识并达到科学客观性,某种已被证明了的科学的方法,如物理学的方法,就被运用到社会理论等其他领域而不经过方法论的修改。在我们时代越益频繁出现的一个更为显著的情况是,在社会决策过程中,科学常被召来作为最高的权威。于是,同知识联系在一起的兴趣就被忽略了,这一点只有解释学的反思才能揭示出来。我们熟悉这类采用意识形态批判形式的解释学反思,这种批判指出某种观点背后隐藏着的意识形态,从而使这种观点受到怀疑。这就是说,它指出某种观点其实是特定社会力量稳固平衡的表达,从而揭露了这种观点自称的客观性。借助于历史反思和社会反思,意识形态批判力图使我们意识到流行的社会偏见,并力图去除这些偏见。换句话说,它力图揭穿掩盖着这些偏见自由泛滥的影响的伪装。这是一个极其困难的任务。因为每一个使自明的东西受到怀疑的人都将发现,一切实际的证据都将结成反对他的大军。然而,这里却恰好是解释学理论起作用的地方。当强有力的习惯和偏见可能阻碍特定个体接受时,解释学理论则使它的普遍接受成为可能。意识形态批判只代表解释学反思的一种特别形式,这种反思形式力图通过批判去除某类偏见。

然而,解释学反思的应用可能性却是普遍的。作为同科学相对立的解释学反思,它还必须在以下情形中力争使自己获得承认,即解释学反思不是作为通过社会批判揭露意识形态的特殊问题,而是涉及科学方法论的自我启蒙。任何科学都建筑在专门性之上,科学所具有的这种本质通过它的客体化方法造就了它的对象。近代科学的方法从一开始就带有一种拒绝的特征:即,它把一切避开它的方法论和程序的东西都排除在它的对象之外。正是通过这种方法,科学才能证明自己是不受限制的,

而且永远不需要自我证明。于是,科学就获得知识总体的面貌,并用这种方式为社会偏见和利益提供了藏身之所。我们只要想一下专家在当代社会中所起的作用,以及经济、政治、战争和司法的执行更为强烈地受到专家而不是代表社会意志的政治团体的影响。

解释学反思只有在它构成充分的自我反思以致能同时反思自己的批判努力,亦即反思自己的界限和自己地位的相对性时,才能获得其真正的创造性。在我看来,能这样进行的解释学反思就接近了真正的知识理想,因为它也使我们意识到反思的假象。一种针对一切类型的偏见和依赖性、认为自己能完全避免偏见并自称是独立的批判意识必然停留在假象的陷阱中。因为它本身首先受到它所批判的东西的推动。它不可避免地依赖于它所要摧毁的对象。宣称自己完全摆脱了一切偏见的观点是天真的,不管这种天真是来自绝对启蒙的错觉,还是来自摆脱了形而上学传统中一切以往观点的经验主义的错觉,还是来自通过意识形态批判而超越科学的错觉。无论如何,我认为经过解释学启蒙的意识建立了一种置自己于自身反思之中的更高真理。它的真理亦即翻译的真理。说它是更高的真理是因为,它允许相异的视域变成自己的视域,而且并不是通过批判地破坏相异的视域或非批判地重建这种视域,而是用自己的概念在自己的视域之中解释这种相异的视域,从而给予它新的有效性来完成这种任务。通过保护他者的观点,哪怕是同我们自己的观点相左的观点,翻译就使相异的观点和我们自己的观点在一种新的形式中组合起来。在这种解释学反思的实践中,既定语言形式中所发现的内容已在一定程度上被改变了;这就是说,它被从自己用语言构造起来的世界中提取了出来。但是它自身——而并非我们对它的观点——则被置于对世界的一种新的语言解释

中。在这种有限思想不断前进、同时又允许其他思想保持与自己对立的过程中展示了理性的力量。理性意识到,人类知识是有局限的,而且将永远保持这种有局限的状况,哪怕它已经意识到自己的界限。因此,解释学反思就成了一种对思维意识所作的自我批判,这种批判把它所有的抽象和科学的知识转译为人类关于世界的所有经验。最重要的是,哲学不管是明确地还是不明确地永远都是对传统思维试图的一种批判,它是这种解释学的实现,它把语义分析中创立的整个结构交融于翻译和理解的持续过程之中,而我们人类就在这种过程之中生活和消亡。

七、美学和解释学(1964年)

如果我们把解释学的任务定义为沟通存在于思想之间的个人距离或历史距离，那末，艺术经验似乎就完全不在解释学的范围内了。因为，我们在自然界和历史界所碰到的一切事物中，正是艺术品最直接地向我们述说。它具有一种支配着我们整个存在的神秘的亲近性，似乎在艺术品和我们之间根本不存在距离，而我们同艺术品打交道就好像是同我们自己打交道一样。在这一点上，我们可以提到黑格尔。黑格尔认为艺术是绝对精神的一种形式，这就是说，他在艺术中看到一种精神的自知之明，在这种自知之明中不可能出现异化的、不能改善的东西，其中不存在偶然的现实，给定的东西都是可以理解的。确实，在艺术品和它的观看者之间存在着一种绝对的同时性，尽管历史的意识不断强化，这种同时性仍然不可阻碍地继续存在。艺术品的现实和它的表现力不能被限制在它本来的历史视域中，在这种视域中，观看者就是作者的同代人。看起来恰好相反，唯其依赖于艺术经验，艺术品才具有自己的存在。只是在有限的意义上艺术品才在自身中保留自己的历史起源。艺术品是一种真理的表述，不能把它还原成它的作者在作品中实际所想的内容。不管我们把它叫作天才的无意识创造，还是从观看者的角度考虑每一种艺术表述概念的不可穷尽性，审美意识都可以求助于以下

事实，即，艺术品总是把自己传达给他人的。

然而，解释学的观点包含极为广泛的内容，它必须把自然和艺术中的美的经验都包括在内。如果人类此在历史性的基本构造就是使自己作为自己的中介——它必然意味着同自己的整个世界经验打交道——那末它就包括了所有的传统。传统包括制度、生活形式和文本。然而，同艺术打交道属于一种组合过程，这种过程包含在处于传统之中的所有人的生活之中。实际上，艺术作品特有的同时性是否并不在于它能以无限的方式向新的组合开放，这本身还是一个问题。也许艺术品创作者所想的是他自己时代的公众，但是，他作品的真正存在却是它能够说的意义，这种存在从根本上超越了任何历史的限制。从这个意义上可以说，艺术品具有一种不受时间限制的当下性。但这种说法并非指它不包括理解的任务，或者说我们在艺术品中不能发现它的历史遗产。历史解释学的要求正由于以下事实而被证明为合法，即，如果说艺术品并不想被历史地理解而是想使自己处于一种绝对的当下性中，它也不会允许任何形式的理解。艺术品能被人理解，在这种可能性所具有的开放性和丰富性中，艺术品允许（实际上是要求）运用一种适当的标准。是否可以在任何时刻提出适当理解的要求，这一点尚不能决定。康德断言，虽说普遍有效性不能通过理性强制获得，但它可以由审美判断提出要求，这种说法是正确的。它也适用于对艺术品的所有解释。它既适用于多产的艺术家和读者的能动解释，也适用于科学解释者的解释。

人们可能充满疑惑地问，把艺术品看作永远向更新的理解开放的概念是否已不属于美学修养的附属世界。从本质上说，一件艺术品不正是一种宗教的或社会环境中的富有意义的生活-活动的承担者吗？艺术品不是唯有在这种环境中才获得其

意义的完全规定性吗？在我看来，这个问题可以倒过来提问：来自过去的、陌生的生活世界而流传到我们这个受过历史教育的世界中的艺术品果真只能成为一种美学的-历史的欣赏对象，而且只能表达它在产生时必须表达的内容吗？"讲一些东西"，"有一些东西要讲"——这些真的仅仅是根据一种未定的美学构成价值而作的比喻吗？或者说事实恰好相反？美学的构成性只是以下事实的条件，即艺术品在自身中具有它的意义并有一些东西要向我们述说吗？这个问题使我们进入"美学和解释学"这个题目真正引起疑问的方面。

本文所进行的研究有意把系统的审美问题转变成艺术经验问题。从其实际的起源来看，以及从康德在他的《判断力批判》中为其提供的基础来看，哲学审美包括一个更为广阔的领域，这无疑是确实的，因为它包括了自然和艺术的美，甚至还包括了崇高美。同样不容辩驳，在康德哲学中，自然美对于审美趣味判断的基本确定，尤其是对他的"无利害关系的愉悦"概念具有优先地位。但我们必须承认，自然美根本不会在由人创造并为人创造的艺术品向我们述说某些内容的意义上向我们"述说"任何东西。我们可以正确地断定，艺术品决不会像一朵花或某件装饰品那样满足于一种"纯美学"方式。对于艺术，康德讲的是"理智化的"愉悦。但这种说法也帮不了什么忙。艺术品所引起的"不纯的"、理智化的愉悦仍然是使我们这些美学家感兴趣的东西。确实，黑格尔对于自然美和艺术美的关系这个问题所作的更敏锐的反思使他得出正确的结论，即自然美是对艺术美的反思。如果某种自然的对象被认为是美的而受到欣赏，它并不是一种"纯美学"对象的无时间、无言词的给定性，就像一个具有毕达哥拉斯数学头脑的人所认为的那样，其展示基础在于形式、颜色的和谐与图案的对称。事实正好相反，自然如何使我们愉悦须取

决于环境，由特定时代的艺术创造性所决定并打上印记的环境。对风景（比如阿尔卑斯山的风景）的审美历史或花园艺术的变迁现象不可辩驳地证明了这一点。如果我们想定义美学和解释学的关系，那末我们从艺术品出发而不是从自然美出发便是完全正当的。无论如何，当我们说艺术品向我们述说着什么东西，因而它属于我们必须理解的东西的范围，那末我们这种断定决不是一种比喻，相反它具有正确的、可论证的意义。因此，艺术品是解释学的一种对象。

根据原先的定义，解释学是一种澄清的艺术，它通过我们的解释努力转达我们在传统中遇到的人们所说的东西。凡在人们所说的东西不能直接被我们理解之处，解释学就开始起作用。然而，很久以来，这种语言学的艺术和学究气的技术呈现出改变了的和扩展了的面貌。自从解释学最初的定义产生以来，日益增长的历史意识使我们认识到一切传统都有被误解和不被理解的可能性。同样，基督教社团在西方的衰亡——自宗教改革开始的持续的个体化过程——使得个人对于他者成为一种最不可消解的神秘。因此，从德国浪漫主义时代以来，解释学的任务就被规定为避免误解。通过这种定义，解释学获得了一种在原则上与意义的表述一样宽广的领域。意义的表述首先是语言的展示。作为一种艺术，把用某种陌生语言叙述的内容传达给另一个正在理解的人，解释学以赫尔墨斯的名字命名不无道理，因为赫尔墨斯是把神的旨意传达给人类的解释者。如果我们回想起解释学这个名称的起源，那末很清楚，我们所处理的是一种语言事件，是把一种语言翻译成另一种语言，因而也就是处理两种语言之间的关系。但是，只有当我们理解了所说出东西的意义并用其他语言把它重新组织起来，我们才能把一种语言翻译成另一种语言，这样一种语言事件以理解作为前提。

这些显而易见的结论对于我们这里所关心的问题——艺术语言的问题以及关于艺术经验的解释学观点的合法性问题——来说变得很重要。任何一种有助于他者进行理解的理智的解释都具有语言特性。从这个意义上说，一切关于世界的经验都由语言传递，而最广义的传统概念则是这样定义的，它包括本身并不是语言的、却可以进行语言解释的东西在内。传统概念从工具、技术的使用扩展到生产各类器具和装饰品的手工业传统，扩展到风俗习惯的养成乃至范式的建立。艺术品是否属于以上列举的范畴？抑或它占有一个特殊的位置？只要它不直接是语言的艺术品的问题，艺术品看起来就确实属于这种非语言的传统。然而，对艺术品的经验和理解同对由过去传给我们的工具或实践的理解并不相同。

如果我们遵从德罗伊森解释学的古老定义，我们就能把原始资料(Quellen)和遗迹(überresten)区分开来。遗迹是过去世界幸存下来的残迹，它们帮助我们从思想上重建它们所附属的世界。另一方面，原始资料则构成一种语言的传统，它们帮助我们理解用语言解释的世界。那末，古代对上帝的想象处在什么地位呢？它像所有的工具一样也是一种遗迹？抑或像所有用语言流传下来的东西一样是世界解释的一个片断？

德罗伊森说，原始资料是为了回忆而传下来的记载。纪念碑是原始资料和遗迹相混合的形式，他把“一切形式的艺术品”同文件、硬币等等一起归入这一范畴之中。这是历史学家的看法。然而，艺术品之作为历史的凭证却既不在于它的意向，也不在于它在艺术品的经验中获得的意义。诚然，我们常常谈论艺术的纪念碑，似乎一件艺术品的创造带有一种纪实的意向。断言永久性是任何艺术品的本质，这有一定道理。当然，对于短暂性的艺术，永久性只在于它们的可重复性。成功的作品“流芳百

世”。(甚至室内音乐家对自己的表演也可以这样形容。)在真正的文件中有一种清晰的目的,即通过某些东西的展现而进行回忆,这在艺术品中却不存在。我们根本不想通过展现去涉及曾经存在的东西。这种做法也不可能保证它的永恒性,因为艺术品的保存依赖于后代人的欣赏趣味和感受能力。正是这种对保存意志的依赖意味着,艺术品的流传与我们文学原始资料的流传完全一样。不管怎样,艺术品并非仅仅作为过去的残余物向历史研究者讲话,也不仅仅像使某些东西得以永恒保存的历史文件那样讲话。我们这儿所谓的艺术语言(艺术品由于这种语言被保存并流传下来),就是艺术品自己说话的语言,而不管这种艺术品本质上是语言的还是非语言的。艺术品也对历史学家述说某些东西:艺术品对每个人讲话时都好像是特别为他而讲,好像是当下的、同时代的东西。因此,我们的任务就是去理解它所说的意义,并使这种意义对我们和他人都清楚明白。因此,甚至非语言的艺术品也处在解释学任务的领域之中。它必须被组合进每个人的自我理解之中。①

正是在这种广泛的意义上,解释学包括了美学。解释学沟通思想之间的距离,并揭露其他思想对我们具有的陌生性。但是,揭露不熟悉的东西并不仅仅意味着历史地重建艺术品有其本来意义和作用的“世界”。揭露同样意味着理解向我们述说的东西,而它总是多于被解释和理解了的意义。不管是什么东西向我们述说什么内容,都像一个人向我述说什么东西一样。从它超越我们这一点上说,它是相异的。从这个意义上讲,在理解任务中存在着双重的相异性,但它在实际上只是同一种相异性。

① 我正是在这个意义上批判了基尔凯郭尔的美学概念。参见《真理与方法》,第91页以下。

一切言语的情况都是如此。它不仅仅是说着某些东西，而且是某个人向另外的人诉说什么东西。理解言语并不是去理解一个词一个词地说出的词义。相反，理解出现在所说话的整体意义中——整体意义则永远超出所说的话所表述的内容。理解用外语或古代语言述说的东西也许是困难的，但更困难的是让某些东西向我们诉说，哪怕我们立刻就能理解所说的内容。这两件事情都是解释学的任务。我们在理解时不可能不带有理解的意图，也就是说，不可能不带有让什么东西向我们诉说的意图。声称在我们能够开始把握所说出的意义之前，首先必须借助于重建作者或最初的读者的历史视域而获得与他们的同时性，这是一种不能允许的抽象。在理解活动的一开始，就有一种对意义的预期引导着我们的理解努力。

但是，以这种方式适用于所有讲话的东西，对于艺术经验更为适用。它不仅是一种对意义的预期。这就是我想称为对所说东西之意义的惊奇。艺术经验不仅仅像历史解释学处理文本那样只理解一种可认识的意义。述说着某些东西的艺术品是自身同我们相遇的。也就是说，它表达东西的方法使得所说出的东西就像是对某些本来掩盖着的东西的一种发现和揭示。惊奇因素便是以此为根据的。"如此真实，如此存在物"(So wahr, so seiend)这种感觉并不是我们用任何其他方式可以认识到的。一切熟悉的东西都被遮蔽了。因此，理解艺术品向我们诉说的内容就是一种自我遭遇。但是，作为同真实性的遭遇者，作为一种包含着惊奇的熟悉性，艺术经验就是一种真实意义上的经验，而且必须不断重新掌握经验所包含的任务：把它整合进人们对世界和对他们自身的自我理解的定向整体之中。艺术语言正是通过以下事实建立的，它向每个人的自我理解讲话，并且永远作为当下的、借助它自己的同时性进行讲话。确实，正是艺术品的

同时性使它能够用语言表述。一切事物都依赖于它如何被讲出来。但这并不意味着我们应该对诉说这些东西的手段进行反思。恰好相反,某些东西越是讲得令人信服,它的解释的唯一性和单义性就越显得自明和自然,也就是说,它把听讲人的注意力完全吸引到所讲的东西上来,防止他采取一种远距离的审美鉴别态度。相对于旨在理解所说内容的真正意向,对解释手段的反思事实上总是第二位的,而且一般说来总是被排除在人们面对面的谈话之外。因为,所说出的东西并不是那些可以把自己展现为某种判断的内容,展现为判断的逻辑形式的东西。相反,它就是我们想讲的,以及我们将允许向我们诉说的。如果我们用声称自己早已知道某人想对我们说的内容并来打断他的话,理解是不会出现的。

所有这些观察材料尤其适用于艺术语言。当然,在这里讲话的并不是艺术家。艺术家自己对于他某一作品所说内容的评论当然也可能有用。然而,艺术语言指的是表现在作品本身之中的更多的意义。使艺术语言同一切概念翻译相区别的不可穷尽性就是以这种更多的意义为基础的。由此引出的结论是,当我们在理解一部艺术品时不可能满足于备受宠爱的解释学规则,即创作者的智慧规定着在本文中提出的理解任务。相反,正是把解释学的观点扩展到包括艺术语言在内才清楚地表明,用意义活动的主观性去表示理解的对象是多么不够。但这个事实却具有一种普遍性的意义,正是在这一点上美学才成了一般解释学的一个重要部分。这一点应该确切地指明。任何在广义上作为传统向我们诉说的事物都向我们提出了理解的任务,而并不一般地把理解看作他者的思想在某人头脑中新的实现。我们不仅从艺术经验中(如上文指出的),而且还从对历史的理解中,以令人信服的清晰性认识了这种事实。因为,历史研究的真正

任务并不是理解历史所涉及人物的主观意向、计划和经历。相反,必须理解的是历史意义的巨大策源地,它要求历史学家作出解释的努力。后代对历史事件的评价很少或从不通过同时性确认历史过程之中人物的主观意向。在历史的追溯中表现出的事件的意义,它们的联系和它们所牵连到的复杂情况超越了创作者的智慧,正如艺术经验超越了创作者的智慧一样。

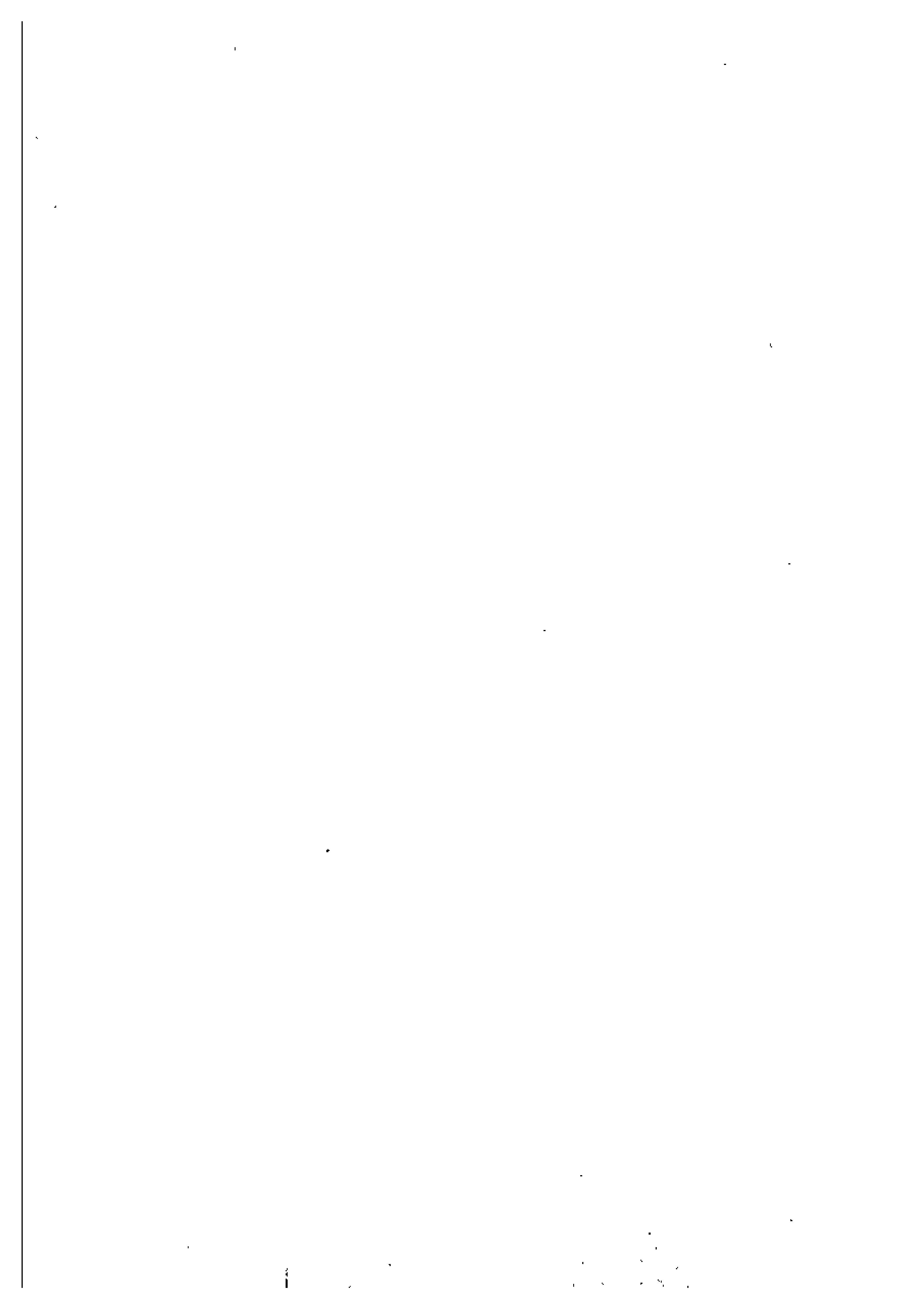
解释学观点的普遍性是包容一切的。我曾把这个思想概括为:可以被理解的存在就是语言。[①]这当然不是一种形而上学的论断。相反,这个论断从理解的媒介出发描述了解释学观点所具有的无限领域。可以很容易地指出,所有的历史经验都能满足这个命题,正如所有的自然经验均满足这个命题一样。归根到底,歌德的论断"万物皆符号"是对解释学思想最全面的概括。它表明,一切事物都指示出其他事物。这里所说的"万物"并不是对每一个存在的断定,并不是去指明这种存在如何,而是断定它如何同人的理解相遇。不存在不能表明某种含义的事物。但是歌德的论断还隐含着其他含义:没有一件事物会在直接提供给我们的单个意义中出现。歌德的符号概念既说明了传达一切关系的不可能性,也说明了特殊事物具有代表整体的功能。因为,正是由于存在的普遍联系性在人类的眼前隐蔽着,所以才需要去发现它们。歌德的话具有与解释学思想相同的普遍性,从最好的意义上说,只有通过艺术经验才能实现。因为,艺术语言的独特标志在于:个别艺术作品集聚于自身并表达了(用解释学的话说)属于一切存在物的象征特征。同所有其他语言的或非语言的传统相比,艺术品对于每个特定的当下都是绝对的当下,而且与此同时适用于所有的未来。艺术品与我们打交道时带有

① 参见加达默尔:《真理与方法》,第 450 页。

的亲近性同时却以谜一般的方式成为对熟悉的破坏和毁坏。在快乐的、惊人的震荡中揭示出的不仅是“汝乃艺术!”;艺术还对我们说:“汝须改变汝之生活!”

第 二 部 分

现象学、存在主义哲学和哲学解释学



八、20世纪的哲学基础(1962年)

在19世纪末,休斯敦·斯图尔特·张伯伦提出了19世纪的基础这个问题。①今天,我们又遇到20世纪的基础这个相同的问题。从一种真正历史的观点看,20世纪当然不是指一个按年代顺序定义的时代——即从1900到2000年这么一个时代。正如19世纪事实上是以歌德和黑格尔的去世为起点而以第一次世界大战的爆发为终点,20世纪则是作为世界大战的时代而开始的。如果我们提出这个追溯性的问题,那末,就会有某种划时代的意识使我们离开这个世界大战的时代。年轻一代的情感不再表现为如此严重地受制于焦虑的期待,似乎今天的历史复杂性将不可避免地产生灾难。今天,主要的期待是,人们也许能学会调整自己以适应用同归于尽威胁着他们的巨大力量,对现实的清醒估价和合理妥协的准备将开辟通向未来的道路。在这种期待的背景之下,我们生活于其中并希望其持续发展的20世纪的基础又是什么呢?

所谓一个时代、世纪或时期的基础这个问题指的是某些虽说不是当下就很清楚,却对当下围绕着我们的东西的统一特征

① 加达默尔这篇论文的题目反映了张伯伦那本名著的题目《19世纪的基础》(慕尼黑,1899年)。——英译者

打上印记的东西。说20世纪的基础存在于19世纪之中，听起来也许是种浅薄的说法。然而我们的出发点却必然是以下事实，即工业革命——西欧的迅速工业化——开始于19世纪，20世纪无非是继续着19世纪建立的东西。19世纪自然科学的飞速发展为20世纪的技术和经济发展提供了根本的基础，以至于我们只能对19世纪科学发现带来的实践可能性进行更为一贯、更为合理的利用。然而，伴随着第一次世界大战，也出现了一种真正的划时代意识，它把19世纪牢牢地归入过去的范围之中。这种说法不仅在以下意义上说是正确的，即资产阶级时代把对技术进步的信仰同对有保证的自由、至善至美的文明的满怀信心的期待统一起来，但这个时代已经终结。这种终结不仅仅是意识到离开了一个时代，更主要的是有意识地退出这个时代，而且是对这个时代最尖锐的拒斥。“19世纪”这个术语在20世纪头10年的文化意识中有一种特定的意味。这个术语意味着滥用，代表着不真实、没有风格和没有趣味——它是粗糙的唯物主义和空洞的文化哀婉的组合。20世纪的先驱者们团结一致地反叛19世纪的精神。我们只要想一下现代绘画在本世纪头10年以立体派对形式的破坏造成了绘画形式革命性的突破；或者想一下抛弃了19世纪对建筑物外墙作历史画面装饰的建筑艺术。在建筑术中越来越清楚地表现出一种崭新的生活感。在建筑术中，人们最熟悉最喜欢的是使每一个空间都具有透明度和开放性。或者我们可以想一下根本不叙述情节的小说以及使其内容变得不可捉摸的诗歌。即使对过去的文化世界保持着最大的忠诚，我们还是得承认，在我们生活的实际形式中发生的这些变化——精神性的消退以及社会存在在一个隐匿责任心的时代中的活动——都是“正确的”。早在1930年，卡尔·雅斯贝斯就用“匿名的责任”这个概念描述时代的精神状况，这正是新时代

的征兆。在这个概念中，对现实状况的正确认识与生存决定的热情结合在一起。哲学通过捍卫科学对世界的意识定向的界限与当代诸事件相伴随而存在。

如果我们必须在此谈论 20 世纪的哲学基础，我们的意思并不是说哲学代表着本世纪的真实基础。因为还存在以下的问题，即以前的哲学在当今生活的整体中是否还有一席之地。近代史中科学与哲学之间古老的对峙也许在本世纪达到了顶点，但这个问题本身却可以追溯得更远，因为近代科学并不是 19 世纪的发明，而是 17 世纪的发现。为自然知识提供一个合理基础的问题在那时就已被提出，那时对问题的提法是，作为人类与世界关系之新基础的科学如何能同这种关系的传统形式统一起来——同作为人们认识上帝、世界和人类生活之体现的希腊哲学传统以及同基督教会的启示统一起来。然后就开始了启蒙运动，这个运动赋予最近几个世纪以哲学的特征。因为，尽管近代科学的进军如此地高奏凯歌，尽管今天的每一个人都十分清楚，他们对存在的意识充满了对我们文化的科学预设，然而，继续支配着人类思想的问题却是科学所不能回答的。

正是在这种形势下哲学开始执行它的任务，这个任务在今天仍然没变。在近代的三个世纪中所发现的对这个问题的答案虽说听起来不一样，但它们是对同一个问题的回答。而且，后来的回答不可能脱离以前的回答，它们必须依靠以前的回答才能成功地得到检验。于是，20 世纪的基础这个问题如果作为一个哲学问题提出来，那它必然要同前几个世纪中提出的回答联系起来。莱布尼茨在 18 世纪首先发现了这个任务。他用其全部天才把新的科学思想据为己有，但他仍然认为古代的经院哲学关于实体形式的教义是不可或缺的。这样，莱布尼茨就成了第

一个试图调解传统形而上学与近代科学的思想家。一个世纪之后，德国唯心主义也试图完成这个任务。康德对独断论形而上学的批判一举摧毁了18世纪的经院哲学，从而形成一种真正的革命。实际上，康德哲学同卢梭对启蒙时代道德傲慢的批判以及同法国革命的巨大社会震动的巧合保证了它的胜利。从此，对老问题作出一个新回答的要求变得必不可缺，而这个答案在黑格尔那里获得最系统、最令人信服的阐述。

在19世纪初，不仅有康德主义批判的革命成就，而且还有黑格尔主义哲学的全面综合。19世纪的科学精神正是有赖于这种综合前进的。黑格尔的哲学代表了试图把科学与哲学作为一个统一体来把握的最后的巨大努力。在今天当然很容易看出这个任务是不可能实现的，而且黑格尔的尝试事实上也是这类尝试中的最后一次。如果说，通过嘲弄德国唯心主义的自然哲学而确认自己学科的经验框架是19世纪、至少是19世纪自然知识领域中的一部分情感，那末，我们还是有理由(尤其是从19世纪本身的观点出发)问，19世纪的科学进步概念究竟在何种程度上具有与它本身所意识到的那些预设不同的预设。也许，与无情嘲弄黑格尔的科学相比，黑格尔更清楚地知道这些预设。

我们无法回避这个问题，因为当我们回顾往事时，19世纪似乎只是以很有限的方式受到科学进步的影响。如果我们对比一下本世纪科学对生活所起的统治作用，这种区别就很明显。也许，19世纪天真的特性就在于，它把对知识的巨大热情和对未来文明的信仰建筑在社会确认的道德秩序这个稳固基础之上。基督教会的传统形式、现代国家的民族意识以及私人的道德良心无疑都是19世纪资产阶级文化的基础，这个世纪的科学成就富有成果，甚至可以说是革命性的。然而在今天，这种对社会现实恒定性的意识已经变得完全不重要了。我们带着对这样

一个世界的意识而生活：这个世界以不可预见的方式发生着变化，在冲突和对峙中，我们期望科学能从它自己的源泉出发构成决定性的因素。只要所涉及的问题是避免疾病或改善生活条件，我们便把希望寄托在科学之上。社会令人迷惑地顺从和依赖科学专门知识，自觉地制订计划和完美地进行管理的理想统治着生活的每一个领域，甚至达到塑造公众意见的程度。

与此相应，精神性的文化，人类生活中个人冲突的强化，艺术作品被抑制的表现力等等都渐渐对我们变得陌生起来。社会秩序产生出强有力的形式，使得个人几乎根本意识不到可以按照自己的决定生活，甚至在他自己个人生活的私人领域也是这样。因此，我们必须更为尖锐地提出我们时代的问题，即在一个完全由科学支配的社会现实中人如何能够理解自己。为了准备我们自己的正确答案，也很值得考察一下黑格尔的回答。因为黑格尔哲学通过对主观意识观点进行清晰的批判，开辟了一条理解人类社会现实的道路，而我们今天仍然生活在这样的社会现实中。因此，在介绍黑格尔对主观精神所作的批判时，我们同样必须问，本世纪的哲学思想如何同对这种主观精神的批判的首次伟大运用相区别，我们从德国唯心主义，首先是从黑格尔那里继承了这种批判。

众所周知，黑格尔的思辨唯心主义最有特色之处是他对反思哲学所作的苛刻批判，他把它看作浪漫主义思想及其虚弱本质的病态表现。我们一般使用的反思概念（例如，我们说某人正埋头于反思或某人是个反思型的人等等）被黑格尔叫作“外部的反思”。门外汉不知道其他的反思概念。黑格尔说，对于门外汉，反思就是忽此忽彼地活动着的推理能力，它不会停在某个特定的内容之上，但知道如何把一般原则运用到任何内容之上。黑格尔认为这种外部反思的过程是诡辩论的现代形式，因为它

任意地把给定的事物纳入一般原则之下。他对这种过于轻易、过于灵活地使给定事物一般化的做法的批判具有积极的一面，他要求思想应该使自己完全进入事物的客观内容并抛弃自己的所有幻想。这个要求首先在道德哲学中获得其主要意义。从他对康德道德哲学所作的批判，以及对康德按照伦理原则赋予道德反思现象的明确基础所作的批判出发，黑格尔发展了他的“精神”概念和他对主观的、“外在的”反思的批判。

康德的道德哲学建筑在所谓绝对命令的基础之上。很显然，这种绝对命令的“公设”——(例如康德说，我们的行动准则在任何时候都应看作普遍的规律或自然的规律)——并不提供一种能够取代十诫那样实质性要求的道德要求。相反，这种公设符合于黑格尔所称的“检验规律的理性”，这并不是说，实际的道德生活即在于遵从这一要求。毋宁说，这是对每一种应该的约束力作检验的最高例子，它旨在从努力确定道德意志的纯粹性中指导道德反思。

很显然，道德活动的情境通常并不是使我们具有对它进行反思的内在自由的情境。黑格尔的这种批判很有说服力。例如，康德在《道德形而上学基础》中论述道，一个想自杀的人只要保持足够的反思意识去问自己，这样自己结束生命是否符合生命的规律。[①]但我们很容易指出，只要某人想自杀，这就表明他不再具备足够的反思意识。能使道德反思出现的情境总是一种特殊的情境，是义务与爱好冲突的情境，是道德严肃性和远距离自我检验的情境。我们不可能用这种方法去对待道德现象整体。道德肯定是与此不同的。黑格尔用一种惹人恼火的简单公

---

① 参见康德:《道德形而上学基础》，刘易斯·怀特·贝克译(印第安纳波利斯和纽约，1969年)，第45页。

设表达了这个观点：道德即在于按照某个国家的习惯生活。

这个公设含蓄地包含着客观精神的概念。在一个国家的习惯、法律制度、政治机构中所表现的是一种有限的精神，它在个人的主观意识中没有正确的反映。在这个意义上可以说，这确实是客观精神——这是一种围绕着我们所有人，但谁对它都不具有一种反思自由的精神。这个概念的含意对黑格尔具有根本的意义。道德精神、民族精神的概念、黑格尔的整个法哲学——所有这一切都依赖存在于人类共同体秩序中的主观精神的超越性。

黑格尔关于客观精神的思想，其根源在于来源于基督教传统的精神概念，也就是《新约》中的普纽玛概念——圣灵的概念。青年黑格尔用爱的精神、赎罪的精神解释耶稣，恰好表明了超越特殊个体的这一一般因素。黑格尔引用了一句阿拉伯人的话："一个古莱西人的儿子，"这个东方短语表明，对使用这句话的人来说，特定的人并不是一个个人，而是部落的一个成员。①

这个根子可以一直追溯到古代的客观精神概念，在黑格尔那儿通过以下事实找到了它真正的哲学证明，即客观精神本身被黑格尔称为绝对精神的东西所超越。所谓绝对精神，黑格尔指的是一种精神形式，在这种精神形式中根本不包含异己的、其他的、处于对立面的内容，例如可以作为限制我们的东西而与我们对立的习俗，或者通过发布禁令限制我们意志的国家的法律等等。即使我们一般地承认法律制度是我们日常社会存在的表现，这种制度仍然以一种禁令的形式阻碍我们。黑格尔发现，艺术、宗教和哲学与众不同的特点即在于，在它们之中体验不到这种对立。我们在这些形式中具有一种最终的和适当的模式，使

① 参见黑格尔：《早期神学著作》(芝加哥，1948年)，第260页。

得精神认识自己是精神，使得主观意识和供养我们的客观现实互相渗透。于是，我们不再会遭遇异己的东西，因为我们把遇到的一切事物都认作我们自己的东西。我们都知道，黑格尔自己的世界历史哲学甚至声言在事件的内在必然性中认识和承认作为异己的命运发生在个人身上的东西。他的精神哲学在这个声言中达到了顶点。

然而，在黑格尔哲学中，这样一种声言又引起了批判性的问题，即我们如何能构想出个人的主观精神和把自身展现在世界历史中的客观精神之间复杂、含混的关系。这个老问题有三个形式：个人如何同世界精神发生关系（黑格尔），个人如何同作为历史生活现实真正支撑者的道德力量发生关系（德罗伊森），或者说个人在何处发现自己处于作为人类社会基本结构的生产关系之中（马克思）。这三个问题统一于一个问题，即主观精神同客观精神的和解将在何处产生——在黑格尔哲学中是产生于绝对知识，在德罗伊森那儿则产生于新教伦理个体不停的劳作，在马克思那儿则产生于社会的变动结构。

每一个用这种方式进行研究的人实际上已经放弃了黑格尔的概念立场。在他的概念立场中，和解作为在现实中的理性早已发生。在19世纪末，黑格尔对主观精神的批判中仍然具有生命力的东西并不在于他相信一种能够认识和设想一切异己的客观的事物的和解，而是异化本身——客观性的意思是指同主观精神相遇时的对立性和他在性。在19世纪的科学思想中，黑格尔称作的客观精神被设想为精神的他者，并且按照自然知识的模式创造出了一种统一的方法意识。正如自然在黑格尔那儿早已表现为精神的他者，对于19世纪积极的动力来说，历史和社会现实的整体不再表现为精神，而是处在它顽固的现实中，或者用一个日常的词说，是处在它的不可理解性之中。我们可以想

一下以下这些不可理解的现象，如货币、资本以及由马克思提出的人的自我异化概念等。主观精神对社会生活和历史生活的不可理解性、异己性、难理解性的认识与它对自然的认识并没有丝毫差别，而自然则是主观精神的宾格。于是，自然和历史两者被认为是同样意义上的科学研究的对象。它们构成了“知识的客体”。

于是这种思想开始发展，在马堡学派新康德主义把知识对象转变成一种无限的任务时达到顶峰。新康德主义的问题是对无定限的规定，是它在思想中的创造。新康德主义先验思想的模式是用无穷小方法定义一个运动的轨道和进程。它的格言是：一切知识均终结于对象的科学“创造”。在18世纪，莱布尼茨力图用他单子论的新体系克服新科学的片面性，在19世纪初，黑格尔提出他绝对精神哲学的宏大综合来批判反思哲学。我们20世纪同样感觉到这种科学方法论主义的片面性。但是我们确实可以在这点上提出怀疑论的问题：主要的新康德主义哲学集中在“生活”和“存在”概念上所作的批判本质上不也是浪漫主义的吗？这个问题不也适用于狄尔泰、柏格森、西梅尔或基尔凯郭尔以及存在主义哲学，或者，由于文化批判主义的热情，也适用于斯蒂芬·乔治？这里不过是提一下少数代表作家，他们的作品包含了对20世纪的批判。他们的努力除了重复启蒙运动的浪漫批判主义之外还有什么呢？所有这些批判的试图不正包含着文化批判主义不可解决的辩证法，亦即，他们仍然高度评价他们所谴责的对象，以致我们可以把同样的批判运用于他们自己身上？要是没有尼采作为本世纪哲学运动的后盾，我们实际上就要信奉以上论断了。尼采是一个伟大的、预言性的人物，他从根本上改变了本世纪批判主观精神的任务。

我不想讨论以下问题，即哲学自身在多大程度上仅仅是对

一种新的社会和个人情境的表述，抑或哲学能在多大程度上改变这种情境。如果我们考虑尼采对这些问题的整个策源地所具有的真正的划时代的意义，就不必决定哲学究竟是对一个事件的描述抑或仅是它的原因。因为尼采的批判目标是从我们之外降临到我们身上的最终最彻底的异化——意识本身的异化。意识和自我意识并不会作出清楚的证明说，它们所思维所意指的也许不是对真正处于意识和自我意识之中的东西的伪装和歪曲。尼采把这个观点牢牢装进现代思想之中，因而我们现在到处都可以认识到它，不仅仅认识到它过度的、自我破坏的、使幻想破灭的方式，用这种方式尼采本人从自我身上剥下一张又一张的伪装，直到最后再也不剩下任何伪装——因此也就不再有自我。我们不仅思考由伪装之神狄奥尼修斯神秘地表现出的伪装的多元性，而且同样思考意识形态的批判，这种批判自马克思以来被越来越频繁地运用到宗教、哲学和世界观等被人无条件地接受的信念之上。此外，我们还可以想到弗洛伊德的无意识心理学。支配着他对心理现象进行解释的观点是，在人类的精神生活中可能存在着有意识的意向和无意识的欲望以及存在之间的巨大矛盾。无论如何，我们相信自己正在做的事与事实上发生于人类之中的根本不是一回事。

在这一点上有一个词可以为我们提供正确的指向，使我们理解对主观精神有效性的研究到底可以深入到什么程度。这就是解释的概念。这是一个哲学的和解释学的概念，这个概念在近代开端的时候仍然以一种完全天真的方式作为对自然的解释而运用于自然科学，如今它却获得了一种很难驾驭的意义。自尼采以来就出现一种主张，认为解释以它合法的认知目的和解释目的第一次掌握了超越一切主观意义的现实。按照尼采的说法，只要想一下解释这个概念在心理学领域和道德领域所起的

作用就可以了。他写道:“根本没有道德现象,只有对现象的道德解释。”①

这个思想的影响在20世纪才开始被人们感受到。如果说在较早时候,解释的目的只在于阐明作者的真实意图(我有理由相信,这个概念总是过于狭窄),那末如今解释的目的显然在于期望能超越意义活动的主观性。②问题在于如何学会识破表面所指的东西。无意识(弗洛伊德),生产关系及其对社会现实所具有的决定性意义(马克思),生命概念和它“构造思想的工作”(狄尔泰和历史决定论),以及由基尔凯郭尔用来反对黑格尔的存在概念——所有这一切都是本世纪提出的出发点,以超越主观意识所指的东西,并对其作出解释。

20世纪德国哲学中发生的这个变化特别明显。新康德主义时代仍被作为基础学科、每一个想干哲学的人必须首先研究的认识论正在消失。认识论的研究求助于康德并问道:我们有什么权利可以使用我们为认识事物、描述经验而创造的概念?这个合法性的问题,这个源自笛卡尔主义传统的 questio iuris,在20世纪通过现象学而获得一种新面貌——或不如说,它已名声扫地。

在胡塞尔1907年写成的《现象学的观念》初稿以及随后的著作中,他越来越有意识地把现象概念和对现象进行纯粹描述的概念追溯到相互联系的概念。也就是说,他总是追问,意向着的东西是如何被揭露的,它为怎样的意识揭露,以什么形式被揭露。因此,胡塞尔从一开始就没有把情境设想为一个自为存在

① 尼采:《在善与恶的彼岸》,第108节。

② “超越”这个词(to go behind),其德文原文是 hintergehen,同样可以指“欺骗”或“双倍的欺骗”。在这儿的上下文中也不应该忽略该词的这些意思。

并自行选择其对象的主体。相反,他研究了同意向性的现象学对象相互联系的意识的态度——正如他所称的"意向性活动"。然而"意向性"(Intentionalität)并不是指一种主观活动意义上的"一种意指活动"(Meinen)。而是指胡塞尔所称的"视域意向性"。如果我把我的注意力指向一个限定对象,比如指向后面墙上的两个正方形,那末一切现存的东西——整个房间——都同时呈现在我眼前,就像一种意向性的晕冠一样。我甚至可以在事后记得当时我所意指的只是两个正方形,但所有这一切都出现并被一起意指了。这种意向性的视域,这种一直被一起意指的意向性视域,自身并不是一种主观意指活动的对象。胡塞尔合乎逻辑地把这种意向性叫作"匿名的意向性"。

同样地,舍勒以他几乎是煽动性的热情指出,意识并不是一本关闭的书,从而描述了意识的使人入迷性。这种意象的怪诞性以漫画的方式清楚地勾勒出把自我反思运动实体化的错误。舍勒断定,我们不知道我们的描写,我们只知道事物。在我们的意识中根本不存在我们"真正地"思维着并以某种方式同"外部世界"事物相联系的事物意象。所有这一切都是神话。我们总是同我们意欲的存在物在一起。海德格尔嘲弄了这种对实体化"意识"的批判,他把这个问题转变成一种理解被"意识"预设的存在的本体论批判。他以下面的断言为他对意识所作的本体论批判找到了口号,即此在是"在世的在"。自那时以后,许多人都开始认为追问主体如何达到对所谓"外部世界"的知识是荒谬的、陈腐透顶的。海德格尔把坚持提出这类问题的现象称为真正的哲学"丑闻"。

现在我们必须追问一下本世纪的哲学情境(最终可以追溯到尼采对意识的批判)如何有别于黑格尔对主观精神的批判。这并不是一个容易回答的问题,但我们可以试图作出以下的论

述。没有人比德国唯心主义更清楚地知道，意识和它的对象并不是两个互相分离的世界。德国唯心主义甚至杜撰出“同一哲学”这个术语来说明这个情况。它表明，意识和客体事实上只是同一事物的两个方面，任何把它们区分成纯主体和纯客体的做法都是一种独断论。构成黑格尔《精神现象学》之内容的饶有兴味的发展系列直接依赖于对如下事实的意识，即每一个认识到客体的意识都改变了自身因而也必然地又一次改变它的对象，因此，只有在“绝对”知识中才能认识真理——在完全删去了所思对象的客观性的绝对知识中才能认识真理。20 世纪试图进行的对主体概念的批判不正是重复德国唯心主义所获得的成就吗？实际上，我们不是应该承认这种重复对于抽象只有无比狭窄的适用性并缺少这个概念本来具有的直觉力吗？

我并不认为这种论述是正确的。本世纪对主观精神的批判在许多决定性的方面具有完全不同的特性，因为它根本不能丢弃尼采的问题。首先，在以下三点上当代思想揭露了德国唯心主义天真的假设，这种假设再不能被认为是正确的，它们是：(1)断言的天真；(2)反思的天真；(3)概念的天真。

第一点是断言的天真。自亚里士多德以来，整个逻辑学都以命题概念、直谓逻辑，亦即对一个判断的断言为基础。亚里士多德在一段经典的话中强调他只讨论“直谓逻辑”，也就是说，只讨论断言为真或假的叙述模式。他撇开了请求、命令，甚成疑问等现象。当然，这些现象都是叙述的模式，但它们并不是只涉及揭示存在的事物，亦即存在的真。因此，亚里士多德建立了“判断”在逻辑学中的优先地位。在近代哲学中，以这种方式产生的断言概念是同知觉判断概念相联系的。纯粹的知觉同纯粹的断言相吻合。但是在 20 世纪，由于尼采而导致的怀疑，这两种说法都被表明是经不起现象学批判的不能接受的抽象。既不存在

纯粹的知觉也不存在纯粹的断言。

“纯粹知觉”的概念首先由于许多研究相结合而造成的冲击被削弱了。在德国，这种情况首先发生在马克斯·舍勒凭借现象学直觉的力量运用这一研究结果之时。在《知识形式和社会》一书中，他指出，一个知觉对应一个刺激的思想完全是人为的抽象产物。我所感觉到的东西根本不同实际发生的感官的或心理学的刺激相一致。毋宁说，知觉的相对适合——即我们如实看到实际存在的东西——则是一种强有力的精炼过程的最终产物，是对引导我们所有观看活动的超余想象进行约简的最终产物。纯粹知觉其实是一种抽象。这也同样适用于纯粹断言，正如汉斯·利普斯特别指出的。[①]在这方面，我想指出法律的断言作为一种特别有关的现象会清楚地表明，要使一个证人在任何意义上明白他所指的全部真实含义是多么困难，因为他的证词的上下文就是法庭的备忘录。如果通过省略、概括等等把证词从它当时的问答环境中分离出来，这种重新组织过的断言就好像一个人在不知道这个问题为什么会提出的情况下必须作出的一个回答。而这种情况并非偶然发生的现象。这正是公认的证词的理想，而且无疑是一切证据的本质因素，亦即，在不知道自己的说明“意味着”什么的情况下作证明。在考试中也存在着相似的情形，如果教授向应试者提出任何有理性的人都不能回答的编造的问题，情形也是如此。海因里希·冯·克莱斯特是一个通过普鲁士国家考试的学者，他曾在他的杰作“论叙述中思想的逐渐形成过程”中讨论了这个题目。[②]海德格尔的超验本体论

---

① 参见汉斯·利普斯：《解释学逻辑研究》，法兰克福，1938 年。

② 参见海因里希·冯·克莱斯特："论叙述中思想的逐渐形成过程"，载《克莱斯特全集》，第 4 卷，第 74—80 页。

研究使对断言的抽象以及纯粹知觉抽象的批判达到了极端。我们首先必须记住，海德格尔揭示出，作为同纯粹知觉和纯粹断言相一致的事实概念是一种同样影响着价值概念的本体论偏见。因此海德格尔指出，在事实判断和价值判断之间所作的区分是很成问题的，因为这就好像可能存在一种纯粹的事实规定一样。我想把这里所揭露的因素称为解释学的因素。

这里，我们发现了海德格尔在解释学的题目下分析的众所周知的问题。这个问题涉及的是主观意识令人吃惊的天真，这种主观意识在理解一部文本时说："这不是就写着的吗！"海德格尔指出，这种反应是很自然的，而且经常可以说是具有最高自我批判价值的反应。但是事实上并不存在仅仅"在那儿"的事物。一切被说出的以及写在文本中的事物都处于预期的支配之下。从积极方面看，这就意味着，只有处于预期支配之下的事物才能被我们理解，我们并非只是遇到某些不可理解的事物。从预期中也会产生出错误的解释，使理解成为可能的偏见同样包含着造成误解的可能性，这些事实也许正是有限的人类本性进行活动的方式。以下事实包含着一种必然循环的运动，我们阅读或理解的是存在的对象，但我们却是用我们自己的眼睛（和自己的思想）来阅读和理解它们。

在我看来，以上考察还需进一步彻底化——我在自己的研究中把以上考察归纳成以下论题：我们必须理解作者"在他的意思中"意指的东西，这样说当然是正确的。但是"在他的意思中"并不是指"他本人打算说的"。它毋宁是指，理解还可以超越作者主观的意义活动，而且很可能必然地并且总是超越作者主观的意义活动。在我们称之为历史主义的心理学转向出现以前的早期解释学阶段，人们一直意识到这一点。只要我们考虑一种适当的模式——例如，对历史活动、历史事件的理解等——就会

同意以上说法。没有人敢假设,主事者的主观意识或历史事件参加者的主观意识同他行动的历史意义恰好相当。我们都很清楚,理解某种活动的历史意义就会预先设定,我们并不把自己局限于主事者的主观计划、主观意向和安排。至少自黑格尔时代以来我们就很清楚,从本质上看,历史并不把主要注意力放在个体的自我认识之上。这一点也完全适用于艺术经验。我认为,这一种观点甚至应该运用到对文本的解释上,对这些文本的信息含义不能像艺术品那样作不确定的解释。正像胡塞尔对心理主义的批判所表明的,在这里,"所意指的"同样不是主观内在性的一个部。

我想考察的第二点是反思的天真。在这一点上,20 世纪有意识地使自己同德国唯心主义对主观精神进行的批判相区别,现象学运动对此作出了重要贡献。

这里的问题在于:首先,反思精神似乎是绝对自由的精神。当精神回复到自身时,完全是自由自在的。确实,德国唯心主义——例如费希特的行动概念,甚或黑格尔绝对知识的概念——把精神的这种自由自在看作最高的实存概念或存在样式。然而正如我们已经看到的那样,如果说断言概念已经被现象学的批判所驳倒,那末反思概念所占据的中心位置同样也被挖掉了。这里所谈论的知识含蓄地表明,并非一切反思都行使客体化的作用,也就是说,并非所有反思都使它所指向的对象成为一种客体。毋宁说,存在着一种反思的活动,它在执行一种"意向"时似乎又折回到反思这个过程本身。让我们举一个熟知的例子。当我听到一个声音时,我所听到的最初对象显然就是这个声音。但我同样意识到我正在听这个声音,而决不是仅仅作为随后发生的反思的对象。在听的时候总是有一种相伴随的反思。声音总是被听到的声音,而我对这声音的倾听则总是内

在地包含在其中。我们在亚里士多德的著作中见到过这种观点。他早已对这种现象作过非常正确的描述：一切 aisthésis 都是 aisthésis aisthéseos。一切知觉都是对知觉活动和被知觉内容合一的知觉，它根本不包括现代意义上的“反思”。亚里士多德认为，这种现象是作为一种整体向他显现的。亚里士多德的评论者们最早把知觉活动同 κοωή αἶσθεις这个概念联系起来进行概括的，亚里士多德在另一个地方使用了这个概念。

胡塞尔的老师弗朗兹·布伦塔诺把他的经验心理学牢固地建筑在亚里士多德所描写的现象之上。他断定，我们对自己的心理活动具有一种非对象化的意识。我还记得，当海德格尔首次使我们这代人认识到也是这个方面的一个学院式区别时，具有何等重大的意义。这就是 actus signatus 与 actus exercitus 的区别。在说“我看到某些东西”和“我说我看到某些东西”之间存在着区别。但是“我说……”的意义并不是对活动的最初意识。最初发生的活动早已是这样一个活动，是我自己的操作清楚地向我呈现的活动。转变成一种“意义”就建立了一种新的意向对象。

从这些早已被人遗忘的现象学研究的立场出发，也许我能使大家注意到这个问题在本世纪的哲学中仍然起着的作用。在阐述这个过程时，我将使自己局限于雅斯贝斯和海德格尔。雅斯贝斯把他称为“世界定向”的确定知识的概念比作存在的阐明，这种阐明发生在科学和每个人的认识能力的边缘状态之中。根据雅斯贝斯的观点，边缘状态就是当人被匿名的科学力量引导的可能突然丧失时的人类存在状态，由于这个原因，在边缘状态中一切事物都只能依靠自己。在这种状态中，从人的身上产生出一些原本掩盖着的东西，这些东西原来被为了统治世界的目的而纯功能性地运用科学的现象所掩盖。存在许多这样的边

缘状态。雅斯贝斯早已指出过这种状态，如死亡状态和有罪状态。当某人以有罪的方式活动或其罪行被发觉时就会出现一些东西——存在。他的行为模式就是他自己完全陷进这种行为之中。这就是雅斯贝斯系统地使用的基尔凯郭尔存在概念的形式。存在就是当引导我们的匿名力量突然破灭时出现的真正向我们开放的东西。这里具有决定性意义的是，这种出现并不是一种模糊的、情绪的事件，而是一种阐明。雅斯贝斯称之为存在的阐明，这就是说，以前隐藏在人之中的东西被提升到一种存在义务的观点之下，这就使他对自己决定做的事承担起责任。这不是一种对象化的反思。状况(甚至边缘状态)所要求的知识无疑不是一种对象化的知识，因此就不可能仅限于科学所具有的匿名的认识可能性。

然后海德格尔又把这个主题作为他对于存在意义的基本考虑。此在的“自我性”，有罪感，趋向死亡等概念就是《存在与时间》一书讨论的主要现象。不幸的是，海德格尔最初十年著作所受的欢迎包括把这些概念道德化的做法，这些概念实际上同雅斯贝斯的存在概念相一致，然后才被扩展成《存在与时间》中的真实性概念。在边缘状态中，在趋向死亡的状态中出现的此在的真，同琐细的、无思想生活的不真、公众性、“他们”、闲聊、猎奇等等区别开来——同一切沦为社会和社会力量的牺牲品的种种方式区别开来，这种力量把一切事物都降低为它们最为普通的共性。简言之，此在的真实性是作为人的有限性出现的。所有这些观点都表明了作为基尔凯郭尔的继承者所具有的激情，基尔凯郭尔对我们这代人产生过巨大影响。但这种影响与其说是对海德格尔思想意向的真正理解，毋宁说是掩盖了他的真实目的。

海德格尔不再想把有限的本质设想成一种令我们想成为无

限者的愿望落空的界限。相反,他力图把有限积极地理解为此在的基本状况。有限就意味着时间性,因此,此在的"本质"就是它的历史性。海德格尔这些众所周知的论题使他能够询问存在的问题。被海德格尔描述为此在的基本动力的"理解"并不是一种主观性的"活动",而是一种存在的模式。从对传统进行理解这个特例出发,我本人指出过,理解总是一种事件。由此得出的结论并非表明,总是有一种非对象化的意识伴随着理解过程,而是说,理解根本不宜于被设想为对某些事物的意识,因为理解的整个过程自身包括着事件在内,它是由事件造成,并充满了事件。被假定为自在存在的反思的自由在理解中根本不出现,因此,理解在任何时刻都受到存在的历史性的制约。

最后,还有第三个因素,即揭穿概念的天真,它也许是对我们今天的哲学最恰当的定义。我认为,在这里,当前的情境同样受到德国现象学发展的制约,而且相当有趣的是,它还同样受到起源于德国但却流行于英语国家的哲学发展的制约。如果外行想知道究竟哲学为何许物,他会想到,搞哲学就意味着下定义,负起责任去定义所有人都用它进行思维的需要定义的概念。正因为我们一般都看不到这种情况的发生,我们就借助于一种隐定义学说来帮助自己。但是,这样一种"学说"事实上仅仅是咬文嚼字。因为称某个定义为隐性的显然意味着,我们根据某人讲出的一些句子最终注意到,他正通过使用一个概念在思维某种明确的东西。就这一点而言,哲学家同其他人根本没有区别,因为其他人也同样习惯于思考明确的事物并避免矛盾。这里提到的外行的意见实际上受到最近几个世纪以来唯名论传统的影响,这种传统把语言的复制现象说成对符号的一种运用方式。显然,人工符号需要排除一切含糊性的组织和安排。于是就产生了一种要求,即必须通过建立起单义的、人工的语言去揭露虚

幻的"形而上学"问题。这个产生于维也纳学派的要求导致无数学术成就,尤其是在英国和美国。我们可以在维特根斯坦的《逻辑哲学论》中发现这种纲领最为彻底、最为成功的形式。然而,维特根斯坦在他的后期著作中指出,人工语言的理想是自相矛盾的,但并不像人们常常引证的那样是因为引进任何人工语言都要求有另一种早已在使用的语言,因此,人工语言必定包含一种自然语言。实际上,对于维特根斯坦的后期思想具有决定意义的知识是,语言总是正确的,这就是说,语言在获得双方理解时有真正的作用,因此哲学的虚假问题并非产生于语言的缺陷,而是产生于一种错误的、教条化的思想,即想把起作用的词实体化。语言就像一种游戏。维特根斯坦谈论语言游戏以便坚持语词所具有的纯作用意思。只有当语言是一种纯操练活动(actus exercitus)时,语言才是语言,亦即,只有当语言沉浸于使所说的话成为可视的,而自己本身却似乎消失时,语言才是语言。

海德格尔在对现象学的发展中,同样发现,语言是对先行于一切反思态度的世界进行解释的模式,一些思想家跟他有同样见解,他们以海德格尔的著作为基础,开始引出、尤其是从历史主义那里引出哲学的结论。一切思维都被限制在语言之中,它既是一种限制也是一种可能性。这种经验在每一种本性上就是语言的解释中都存在。如果我们不理解一部文本,那末某个特定词的含糊性以及对其进行解释的各种可能性无疑会导致对语言过程的一种干扰,而相互理解要通过语言过程才获得。我们深信,当最初出现的含糊性最后通过阐明应该如何将文本作为一个整体来阅读而得到克服时,我们已理解了这个词。在我看来,一切对于语言文本的真正解释,而非仅仅语法解释,都事先计划好要以这种方式消失。解释必须是游戏,这就是说,它必须进入游戏,以便在它自己获得的成果中忽略掉自己。以下描述

可能不受欢迎,但它至少已变得很清楚:维特根斯坦对盎格鲁-撒克逊语义学所作的批判和由语言的自我批判亦即由解释学意识对现象学描述的反历史艺术所作的批判,两者之间正发生着某种汇合现象。我们把对概念的使用追溯到它们的历史以便唤醒它们真正的、生动的、唤起的意义,这种做法在我看来同维特根斯坦对生动的语言游戏的研究,以及同一切向着这一方向发展的倾向都发生了汇合。

这种发展同样包含着对本世纪主观意识的批判。语言和概念显然紧紧地结合在一起,因此,认为我们可以"运用"概念——例如,当我们说"我如此这般地称呼它"——就会破坏哲学思维的结合力量。当个人意识希望进行哲学思维时是根本没有这种自由的。它同语言紧密相连——不仅是说话者的语言,还有事物同我们进行的对话语言。今天,科学和人对世界的经验在语言的哲学问题中相遇了。

我认为,从这些考察中引出的结论是,当代哲学中有三个经过漫长的世纪流传下来的伟大的对话者处于我们意识的突出地位。首先,当代思想中有希腊对话者的存在。这尤其是因为对他们来说,词和概念仍然处于直接的、容易的交流之中。柏拉图在《斐多篇》中用遁入逻各斯的方法开始了西方形而上学真正的转折,他还认为思想与整个语言的世界经验密切相连。希腊人今天仍然是我们的典范,因为他们抵制概念的独断论和"对体系的强烈要求"。正是由于这种抵制,他们才能想象那种支配着我们同自己的传统争辩的现象,例如自我和自我意识,以及道德存在和政治存在的所有领域,而不陷入近代主观主义的窘境。

在数世纪的对话中出现的第二个对话者我认为是康德,因为他一劳永逸地把思维自身和知识区分开来。当然,我们可以认为,知识所包含的内容比在数学自然科学和它对经验的处理

中所发现的那种认知内容要多得多，这正是康德所考虑的模式。然而，知识仍然不同于关于自我的一切思考，经验对自我的思考不再能提供一种论证基础。我认为康德指出了实际情形。

我认为，黑格尔是第三个对话者，尽管他思辨地辩证地超越了康德主义的有限概念及其对我们依赖于经验的断言。因为，黑格尔从基督教精神传统中挪来并赋予新生命的精神概念，仍然是对主观精神作批判的基础，后黑格尔主义阶段的经验向我们揭示，这种批判也是我们的任务。超越了自我主观性的精神概念在语言现象中具有它真正的对应部分，而语言现象正日益占据当代哲学的中心地位。其原因是，同黑格尔从基督教传统中吸取的精神概念相比，语言现象具有更适合我们的有限性的优点。作为精神，它是无限的，作为每一个事件，则是有限的。

如果我们断言，在唯科学主义的时代不再需要这些老师了，可能是一个错误。他们为我们这个已完全化简为科学的世界所标明的界限，根本不是我们必须首先发明的。正是在这里，有一些东西总是先于科学而发生。在我看来，20世纪最为神秘、最为强大的基础就是它对一切独断论、包括科学的独断论所持的怀疑主义。

九、现象学运动(1963 年)

第一次世界大战前在德国产生的现象学运动在 20 世纪的哲学领域内占有十分重要的地位。现象学的奠基人埃德蒙德·胡塞尔认为,由他本人发展起来的现象学方法,是能把哲学提升到一门严密科学这种地位的唯一方法。胡塞尔以巨大的热情投身于使哲学成为一门严密科学的任务,最终导致了一个哲学流派的诞生。由于他是犹太人,1933 年后,他被迫从公众的注意中消失。尽管如此,他的影响仍然存在,并在第二次世界大战后出现了一种真正的复兴。胡塞尔死于 1938 年。当时为了免遭战争的破坏,胡塞尔的大量遗作从弗赖堡转到卢万。现在人们正在对它们进行编辑,这些卷帙浩繁的著作使人们对胡塞尔哲学思想仍然发生着兴趣。

向一般公众说明什么是现象学运动,这决不是一件容易的事情。因为作为不想惹人注意的学院派哲学中的一个思想流派,它不可能像后来的存在主义哲学那样得到公众的注意。然而,现象学也有自己的时代,它使得现象学在精神方面与其他运动密切地联系起来。例如,我们可以看一下 19 世纪传记研究是怎样恰恰在现象学时代改变了它的面貌。像弗里德里希·贡多尔夫的《歌德传》或恩斯特·坎托罗维奇的《弗雷德里克二世》等著作与 19 世纪同样主题的作品之间就相似甚少。作为 19 世纪

末文学作品特色的个人传记研究(对来源和影响的追溯)在这个时期从根本上得到了克服。这些新作品的描述对象不再是使某个人及其事业得以形成的那些偶然的传记的和历史的状况,而是这些伟人的本质特征。这种本质特征只有当我们把注意力放在伟人们的创造力和精神生命力上的时候,才在我们面前展现出来。

现象学对当代哲学的思维习惯持同样批判的态度。现象学想使现象得到显示,即,它试图避免任何一种没有根据的理论构筑,并对以往哲学理论所具有的无可怀疑的统治地位进行了批判性的检查。因此,如果有一种理论致力于从某种原则——例如、最大效用原则或快乐原则——中推导出人类社会生活的一切现象,现象学就认为它是一种有偏见的理论构筑。与这些理论相反,现象学断言,诸如正义和惩罚、友谊和爱的观念这些现象本身就具有意义,不必根据效用或快乐来得到领会的。现象学的攻击目标首先对准统治着认识论的那种理论构筑,而认识论是当代哲学的基础学科。如果说,认识论的研究试图回答表现自身的主体如何认识外部世界从而肯定外部世界实在性的问题,现象学的批判则指出这样的问题是多么地空洞。它认为,意识决不是一个把它的表现限制在自身内部的自我封闭的领域。相反,按照意识本身的基本结构,它已经包含着对象。认识论坚持一种虚假的自我意识优先权。在意识中并不存在代表着对象的意象,而意识与事物本身的相符则是认识论要加以确证的真正问题。毋宁说,我们对事物所具有的意象大体上就是我们得以意识到事物本身的模式。只有在必然性受到干扰,或对某种意见的正确性产生怀疑的特殊情况下,才要求把我对某个对象所具有的纯粹意象同这个对象本身区别开来。

知识的现象学必须解释这个事实。这种典型的事例就是知

觉。在这里,我们的知觉"以直接的给定性"把握事物本身。在这里,没有从确定的感官刺激到刺激原因的推论,也没有把各种刺激结果归结为我们所说的某个原因的进一步综合。这些都是在现象中没有根据的理论构筑。知识是直观,在直接的知觉中,这意味着,在知觉中认识的东西是直接给予的。知识自有其本身的确定性。即使真正的洞察能从可感知领域之外获得,它也只能意味着,在这里,意向的东西在直观的给定性中表现自身。存在着"范畴的"直观。胡塞尔说,它是作为意义活动之意向的实现而出现的。这就是著名的"本质直观"的简明描述性意义。这种"本质直观"一直受到大量轻率而别出心裁的反对。它不是特有的步骤,也不是某个学派的神秘方法。同一切构筑性的理论相反,它重新确立了一个简单的事实,即认识是一种直接的直观。1913年,胡塞尔出版了他的《现象学的观念》一书,并开始与马克斯·舍勒、亚历山大·普凡德尔,后来还有马丁·海德格尔一起编辑现象学年鉴丛书。在关于编辑们共同具有的研究理论这个问题上,胡塞尔写道:"我们一致认为,只有回到直观的最初来源并从直观中推导出对本质的洞察,我们才能在我们的概念和问题中充分利用伟大的哲学传统。我们深信,只有以这种方法,才能直观地澄清概念,并在直观的基础上重新提出问题,从而在原则上解决问题。"①

这些话带有一点传教的口吻。事实上,胡塞尔具有一种真正的传教意识。他把自己看作一个从事耐心详细的描述性工作的大师和教师。他厌恶一切轻率的联结和乖巧的理论构筑,在他的教学过程中,每当听到初出茅庐的哲学家们所特有的那些

---

① 胡塞尔等人合编的《哲学与现象学研究年鉴》(哈雷,1913—1930年),第1卷,第V页。

自负的断言和论点时，他总是说："不要总是谈大钞票，先生们；小零钱，小零钱！"他这样的工作产生了一种特殊的魅力。它具有净化和反璞归真的作用，使人们摆脱晦涩的见解、空洞的口号和战斗的呼喊。

此外，这类质朴的工作所涉及的内容和领域本身也是非常质朴的。胡塞尔的主要论题之一就是知觉事物的现象学。例如，在这里，胡塞尔娴熟精确地揭示了这样一个事实，即我们总是只看到各个事物朝着我们的这一面。绕着某物走可以改变视野，但决不会改变这种基本关系，即，我们看到的总是正面而不是反面。许多现象学的分析都同样琐屑。甚至有人说，胡塞尔最有才华的学生之一、死于第一次世界大战的格丁根大学教师阿道夫·赖纳赫用了整整一个学期时间只是去研究信箱是什么这个问题。

事实上，胡塞尔从不以能够满足前来向他寻求世界观的年轻学者之需要的方式来讨论伟大的传统哲学主题。然而魅力就在这里。1919年是德意志意识混乱并进行重建的时期。在这个时期，大大小小的辩论会纷纷出现。记得当时我作为一个学生，曾瞪着眼睛充满好奇地参加过一次青年学术团体的讨论。为了拯救当时的病态和危机，人们提出了一切可能的方法。有一个人大胆地谈论社会主义社会；另一个人把诗人斯蒂芬·乔治看作人类新社会的奠基者；第三个人想在古代和人道主义的基础上进行重建；第四个人在祁克的《德意志公社法》中发现了建设新国家的思想。然后，第五个学生站出来，满怀激情地主张，要摆脱我们的困境只能靠现象学。我想，现在回过头看，我能对当时并不理解的东西说得稍为准确一点了。随着威廉帝国倒台而产生的文化意识的崩溃传播了一种普遍的困惑，在这种混乱局面中出现了最狂妄的空谈，提出了最荒谬的设想。一些

经过现象学描述严格训练的人们也许要说,只有这种耐心谨慎地打下新基础的严格、细致的工作才能指出一条通向新秩序的道路,而不是在黑暗中漫无目标地徘徊。

胡塞尔极其认真地提出的首要问题是:我如何才能成为一个有价值的哲学家?他的意思是说:我怎样才能使我思维的每一步骤都为以后的步骤打下牢固的基础?我如何才能避免一切没有得到证实的假定,从而最终实现使哲学成为严密科学这个理想?第一次世界大战的冲击——在这次大战中他失去了一个儿子——再使他从现象学研究取得的进展返回到那些基础问题。他力图对那些基础问题进行一步比一步更严格的检查和证实。总的看来,他自己出版的著作不多,而且几乎都是一些纲要。由于他在方法论上采取反思的方式,他那种独特的耐心细致的传授方式再也没有在他的著作中出现。他发表于第一次世界大战前的《内时间意识现象学讲演》,主要提供了现象学研究是什么的观念。由于纳粹主义的兴起,他的哲学努力遭到第二次打击。纳粹主义使他失去对公众的影响。他认为,纳粹主义以及 20 年代发展起来的雅斯贝斯哲学和海德格尔哲学是非理性倾向的泛滥,它们威胁着人类文化的合理性和科学的哲学思想的严密性。

事实上,这种企图更新哲学化道德性的关于本质的知识观,这种对优先于所有科学知识并包含其先验前提的无限的“意识”领域所作的描述性分析,也许有一个现象学本身也无法超越的界限。即使是一门有关一切本质(包括道德领域和“价值”领域的那些本质)的完善的现象学知识也不能达到现实的现实性,既达不到现实性经验,也达不到思想意识的现实性。即使可以把事实和本质之间的区分正确地规定在与特殊科学相对的现象学研究的领域内,并且将它限定为是为了方法上的自我意识工作

而廓清的地基，事实的事实性（事实领域，存在）也并不仅仅是一种可以从物质上确定并完全确定地把握的最后的、决定性的偶然因素。它还是一个原初的、基本的因素，一个不能被忽视的因素，这个因素支持着对本质的一切洞察。这里有个二难推理：事实的人类此在只能被现象学研究阐明为 eidos，本质。然而，人类此在在这种独特性、有限性和历史性中又宁可不被看作本质的一个事例，而是被看作自身，看作万有之中最真实的因素。在这个问题上，胡塞尔与一般现象学研究将遇到它自己的界限、有限性和历史性。

在现象学者中，马克斯·舍勒知道这种情况。他熟悉各种实在性和每一门科学。他以极大的热情深入探讨了现代人的生活问题：个人问题、社会问题、国家问题和宗教问题。虽说最初是以胡塞尔为代表的现象学研究技术训练了他那真正多才多艺的头脑，他也是一个与胡塞尔并驾齐驱的完全独立的杰出人物。他的物质价值伦理学第一次确定了把天主教道德哲学传统与最先进的现代哲学主张融合起来的现象学研究方向，并且延续至今。胡塞尔的"本质直观"理论对他相当适合。因为舍勒具有一种透彻的直觉力，使他有可能涉及相当广泛的科学领域，诸如生理学和心理学，人类学、社会学和历史科学，并使他有可能获得对人类生活的基本合法性的真知灼见。他把哲学人类学提升为主要哲学学科，其影响甚至涉及关于上帝的学说。最后，他那永不停息的探索精神打碎了天主教教会的锁链。

在第一次世界大战结束之后那个令人兴奋的年代里，这位曾遭到粗暴驱逐的杰出人物的思想有着相当大的影响，不亚于弗赖堡现象学派所从事的学院式研究所产生的影响。他用一门关于现实性的形而上学科学来补充现象学，用作为一切存在基础的冲动的现实性来补充精神领域及其现实化的本质观，努力

以最新科学知识构造一种内容丰富的理论。舍勒的著作，尤其那些关于知识社会学和哲学人类学的著作，以鲜明的论点表明了本质和现实性之间的联结。然而，仅仅用一门关于现实性的哲学学科来补充现象学并不能满足哲学意识的要求。关于真理和现实性、精神和冲动、精神的软弱无力和难以控制的现实力量的二元论，提出了一个问题而没有解决这个问题。于是，更为彻底地进行哲学探讨的时机成熟了，这种探讨是由海德格尔哲学和雅斯贝斯的"存在哲学"所倡导的。

(二)[①]

虽然在平静的摆脱世间纷扰的学术演讲讲台上，现象学运动建立了对事物的新关系和对前科学"生活世界"的新兴趣，它的"作为严密科学的哲学"这一口号却不能满足公众对世界观的需要。于是，所谓的存在哲学给两次大战之间的这一时期打上了最深刻的哲学印记。

对根据科学事实定向表示不满是存在哲学的出发点。这种定向是当代新康德主义哲学的基础。超验唯心主义的烦琐形式不再能满足被第一次世界大战的屠杀所震动的一代人。自由主义文化意识的界限在许多领域例如神学、精神病学和社会学中显露出来。最为主要的是，对丹麦哲学家基尔凯郭尔(宗教作家兼后黑格尔主义时代思辨唯心主义的批判家)的反思，推动了对新康德主义唯心论的哲学批判。基尔凯郭尔辛辣地讽刺说，黑格尔这位主张绝对的教授忘记了存在。"中介"，即截然对立的思想之间的辩证和解，降低了人类存在中的绝对决定的严格性，

---

① 原文无(一)。——译者

降低了唯一适合于它的有限性和暂时性的那个选择的无条件性和不可改变性。吸收了基尔凯郭尔就存在问题所作论证的这种哲学反思与下列思潮同时出现,即由卡尔·巴特的《〈罗马书〉注释》和弗里德里希·戈加滕发动的对19世纪自由神学的神学批判,这个批判首先针对"你"的直接性、"你"对与自由文化界相对的"我"的人类要求及其自信。

与一切哲学研究的文化形式不同,卡尔·雅斯贝斯在《世界观的心理学》中第一次赋予存在概念以新的特征。对于雅斯贝斯来说,自由时代的科学思想体现在极为博学的马克斯·韦伯身上。韦伯试图严格地从科学概念中消除各种世界观的因素和一切价值判断。同时他认识到,科学本身必然要选择它的偶像并因而设定了自身的界限。这就规定了雅斯贝斯特有的哲学任务。这个任务就是按照哲学的要求去调和科学的自身界限,这种界限在此是以一种典型的几乎是堂吉诃德的方式出现在个人生活之中的;完成上述的调和不是根据非理性的决定而是根据思想的力量,从而作出人们跟随哪些偶像的选择。就是说,这个任务就是按照清楚的理性,同时带着存在的许诺去选择在任何时候都适用于现存的人的可能性。

这种要求主要由边缘状况这个概念得到满足。雅斯贝斯为了提倡一种新的哲学信念创造了这个概念。边缘状况是人类生活中的这样一些状况,在这些状况中,个人必须在没有科学提供可靠知识指导的情况下进行选择。人们在自己的存在中必须经历这种极端的决定和选择的状况,人们如何面对这种状况,例如,当面临死亡时人们如何行动,就显示出他自身究竟是什么。根据这种同存在相联的思想,许多东西便变得无关紧要。但是此在所得到的许多东西,尤其是来自哲学、艺术和宗教的东西如此回到自身时便获得了与存在相联的真理的严肃性。因此,雅

斯贝斯的哲学以三本书构成，这三本书分别是灵魂的三个级别：世界探源，这由科学提供；存在的阐明，表现在处于边缘状况的个人身上；形而上学，在形而上学中，超验的密码对于处于自己存在中的个人来说变得容易理解了。

在海德堡，雅斯贝斯与德国西南部的新康德主义对学生们具有一种日益增长的影响。但在雅斯贝斯哲学著作出版之前，马丁·海德格尔已经一举改变了当代哲学意识。他对有着很大影响的文化唯心主义发动了一场批判，破坏了居支配地位的哲学传统，并使基本问题发生了变化。海德格尔是埃德蒙德·胡塞尔的学生，继承了这位大师伟大的现象学艺术。同时他具有极大的革命勇气。他的第一部巨著《存在与时间》第一卷（第二卷从未出版）保持了与他老师的先验现象学外在形式上的一致。事实上，在几代人中第一次使整个当代学院派哲学遭到攻击的力量不是那种逐渐消失在教学楼走廊中的教授们的悲怆情感。在此学院派之间的分界线已不复存在。海德格尔是蒙田、巴斯噶、基尔凯郭尔、叔本华和尼采那样的大道德家的后继者，与此同时又是一个有所建树和获得成功的教师。这种最终于19世纪展开的学院哲学与尘世哲学间的分歧似乎弥合了。《存在与时间》的卓越提纲，实际上是一种学术风气的总体变化，这种变化对几乎所有科学都具有持久的影响。它在学术范围中重复和加强着尼采所描绘的那种欧洲事件，这种事件是“讲坛哲学”——借用叔本华的嘲讽——完全不能相比的。

无论是谁，只要亲眼目睹海德格尔早年在弗赖堡和马堡的教学所具有的影响，都知道那时他对学术研究各个方面产生的巨大推动作用。在他那里有着一种关于存在的激情，理智集中的发散，从而使得前人的哲学相形见绌。实际上，与雅斯贝斯相比，这种存在激情更为适合海德格尔，他用更加直接的方式表达

这种激情。人们可以回想起凡·高的浪漫主义激情。他的作品出现在那个年代，并对青年海德格尔产生了深刻的影响。事实上，那些作品典型地反映出那个时代的生活感受。正如在5世纪的雅典时代，年轻人在新智者派和苏格拉底辩证法的旗帜下，用一些全新的问题战胜了一切传统的权威、法律和习惯，海德格尔哲学探索的彻底性同样在德国大学产生了一种令人心醉的影响，把一切温和的东西都扔在后边。

几十年之后的今天，海德格尔所代表的哲学冲动不再有同样令人头脑发昏的效果。这种哲学冲动已经渗透到各个方面，并在深层起着作用。它往往不被人注意，几乎不会引起抵抗；但是离开它，今天的一切都将不可思议。《存在与时间》的哲学立场可以很容易地用基尔凯郭尔的存在概念来解释。事实上，它也已经被这样解释了。因此，在20世纪20年代和30年代初，海德格尔和雅斯贝斯成为德国存在主义哲学的两个突出代表。在《存在与时间》中，尤其是在海德格尔的讲演中，出现了某种雅斯贝斯所谓作出呼吁的思想[das appellierende Denken]——一种对自身存在的召唤，号召人们选择真实性，而不要继续堕落到"他们"、好奇和闲谈之中。带着"奔向死亡"途中"随时准备生活在焦虑中的决心"，此在被置于自己面前，并在它身后留下了一切社会交往的隐蔽形式：中产阶级生活的文化上的自鸣得意，新闻界与党派活动的喧闹忙乱。

尽管海德格尔哲学与胡塞尔现象学方法之间有某种联系，但从根本上说，海德格尔哲学所包含的东西并非真是现象学研究纲领的继续和详尽推论。在很大程度上，海德格尔思想是从实用主义的论题、尼采对自我意识论断的批判、陀思妥耶夫斯基的宗教激进主义（在那个时代，每张书桌上都能找到有着陀思妥耶夫斯基签名的派帕版红封面著作）推出其哲学结论。

判断以及判断基础的学说，对知觉的经典分析，词句与意义的逻辑区别，然而首要的是对内时间意识的无比精确和深刻的描述（一切持续和永恒的有效性必须建立在这种时间意识中），这些就是胡塞尔现象学的论题。胡塞尔的现象学产生于一种纯理论的基本意向。本体论的断裂把这些论题从实际的生活经历、现成的实用意义所指导的知觉，以及把自身作为存在运动来把握的此在的暂时性中分离出来。这些规定了海德格尔研究的特征。有关这种新的研究的论述始于《存在与时间》。如果说胡塞尔的特殊功绩在于从概念上分析出现在有关世界的自然意识中的真理而并非只是那些在科学中系统阐述的真理，那么，海德格尔以一种完全不同的方式对日常生活所作的超验分析则是公正地对待了现实生活的体验和内部决定性，这种内部决定性乃是每一个人生活的主导部分。海德格尔摧毁了学院派哲学的排他性，不仅在德国，而且在全世界产生了巨大的影响。他所具有的思辨的力量，使他能去研究危机时代人们所关注的问题，而且是站在第一流哲学思想家的高度从理论上做到这一点的。

今天，在海德格尔后期著作的基础上，不难看出，甚至《存在与时间》也并不代表一种存在哲学，而仅仅是使用存在哲学的词汇来讨论这样一个问题，这个问题使海德格尔站在从柏拉图到尼采这些第一流的哲学家的行列，同时使他有必要对这一传统提出质询。今天已经十分清楚，海德格尔探究的真正范围是此在的真实性与非真实性、无蔽与掩蔽、真理与谬误之间的内在的、持久的联系。但在那个时候，由于海德格尔讲课时的严峻风格和他进行的尖锐抨击，当他以辛辣刻薄的口吻描绘所谓“他们”和“闲谈”的世界然后补充说“这里不带任何否定的意图”时，人们似乎无法相信这一点。那种成为海德格尔讲课特征的存在主义的严肃性使人们认为，拒斥非真实性、接受真实性乃是他的

学说的意义。于是，与他的意愿相反，他成了一个存在哲学家。后来，在纳粹世界观的混乱的非理性主义开始搅乱局势的时候，雅斯贝斯同样不得不首先强调理性的概念而不是存在的概念，事实上，他最好还是废除“存在”这个词。法国道德传统接受了海德格尔思想，从而强化了这种效果，虽说胡塞尔和黑格尔的思想也和海德格尔思想一起对法国产生着影响。今天，那种“关键之年”的风格已失去了它的魅力，但同样的任务仍然存在，即，在技术日益增长的年代及其反历史的观念中保存西方思想的伟大遗产，现象学和存在主义以新的激情拥有了这一遗产。

（三）

看来已经到写现象学运动史的时候了。一方面，我们感到与这股哲学思潮之间的明显距离，在本世纪最初几十年里这股思潮在德国成功地占据着支配地位。另一方面，《埃德蒙德·胡塞尔全集》的出版提供了大量材料，这些材料已在很大程度上决定了现在所进行的讨论。尤其是由于卢万档案馆正在对胡塞尔的著作进行编辑，这一工作不断促使人们讨论胡塞尔哲学的当代意义、特别是它与当代哲学重要人物之间的关系。如果人们不考虑英国人对形而上学的批判的话，那么上述讨论首先包括的就是海德格尔和黑格尔。现在这种讨论不仅在德国，而且在法国和意大利也相当活跃。

与此同时，还举行了一系列的学术讨论会并收到大量论文。因此，人们不能说，现象学只有历史的意义。不过这也是进行历史回顾并作出评价的场合。培养直观描述和直观显示一切思想步骤的能力，在当时曾被人们看作是最不相同的学者共同具有的修养，这个因素在今天已不大可能发现，甚至在那些求助于现

象学的人们(例如,著名的法国作家①)的著作中也很难看到。显然,并不存在一个现象学学派,而只有处于相当松散关系之中的各种学者团体②。

然而,这种联系是一种不可动摇的现实并日趋牢固,因而从这些人的共同研究方向中产生了特有的口号:"面向事物本身",这个口号书面出现在现象学"年鉴"③里。这是第二次世界大战前后许多学习现象学方法并按照其要求进行研究的人的目标。甚至在当时独立于现象学团体之外的学者中,那些最有才华的人也试图按照现象学的方式进行工作。例如,人们可能想到尼古拉·哈特曼。人们想学的东西简直像是一种哲学的工艺秘方。例如,一个人会说,他曾"和胡塞尔一起工作过"或"和普凡德尔一起工作过",这就像一个开业者由于以前在一个实验科学大师或名医手下当过学徒而具有某种特殊证书一样。然而,几乎每一个可以划到现象学运动中去的学者都提出过"现象学是什么?"这个问题,并且对问题的回答都各不相同。

人们本身的哲学观点总是通过他对现象学基本意义的叙述反映出来。在哲学中根本不可能分离出这样一种方法论技能,人们可以不管它的运用及其哲学推论而学会的技能。每个现象

---

① 参见奥斯卡·贝克尔在《活生生的实在论:蒂森纪念文集》(1962 年)中对这种现象学看法的描写。

② 赫伯特·施皮格尔伯格在他的现象学历史导论《现象学运动》中正确地看出了这点(海牙,1960 年;《现象学》第 4 和第 5 卷)。总的说,由于作者辛勤、严谨的工作,应当承认这两卷本的描述是有关现象学运动史的可凭资料。作者接近慕尼黑学派,特别是亚历山大·普凡德尔。他对事物的描述当然在某种程度上是由这种看法决定的。我对他的许多观点并不赞成,但在我发表于《哲学评论》第 2 卷(1963 年)第 1 至 45 页的文章中,有几处我由于疏忽而把他的批评意见看作他本人的意见,这是不公正的。

③ 参见《哲学与现象学研究年鉴》,其中有 11 卷系由胡塞尔及其同事在 1913 至 1930 年之间出版。

学者对于现象学究竟是什么都有自己的看法。只有一件事是肯定的:人们不可能从书本上学到现象学的方法。万岁的欢呼声在此获得新的意义。因而现象学见诸于文字的东西是相当少的:20 年只出了 11 本年鉴,在其他的杂志上则几乎没有任何现象学文章。这些杂志在当时相当不景气,这都是因为受到一种正在兴起的哲学技巧的新研究态度的影响。这种哲学技巧不关心现实的需要,而是热衷于完成一种真正科学哲学的时代目标。

唯一因其独特地位而能声称拥有真实性的人是现象学的创始人埃德蒙德·胡塞尔。他曾这样宣称过。施皮格尔伯格叙述道,在本世纪 20 年代初,胡塞尔常常说:"现象学:那就是我和海德格尔,再没有其他人。"由于胡塞尔错误判断了那时期他这位追随者的最初意图,上述断言缺少真实性,不过,这样一个断言也并非像它看上去那样完全是异想天开的。毋宁说,它表明这一事实,即,大多数现象学家对胡塞尔超验现象学的发展及其作用范围是有所保留的。胡塞尔把超验现象学的发展及其作用范围称之为构造性研究。对于许多人来说,这种超验现象学的发展似乎只是一种莫名其妙的向新康德主义唯心论的倒退。

人们对胡塞尔思想的这一进一步发展的反应是相当消极的,甚至在最狭隘的格丁根圈子里也是如此,以至于胡塞尔不得不在弗赖堡完全从头开始①。此外,尼古拉·哈特曼在很大程度上追随的马克斯·舍勒和莫里茨·盖格尔从胡塞尔对主观问题的偏爱中看到一种危险的片面性。因此,1914 年莫里茨·盖格尔要求以一种"客观现象学"来补充胡塞尔所谓的行为现象学。实际情况是,几乎没有一个从老的现象学家圈子里出来的

---

① 参见《鲁尤蒙笔记》(巴黎,1959 年),第 329 页。在那里,英加尔登激烈反对这个由范布雷达表述的过分概括的断言。

人还追随胡塞尔。当胡塞尔用这种方式讲话时，他并没有说错。

另外，当时以哲学教师身份进行积极活动的那些人，弗兰茨·布伦塔诺的其他学生们，例如，“客体理论”的创造者格拉茨的A·冯迈农，布拉格的奥斯卡·克劳斯[1]以及其他一些人，至少有一段时间与胡塞尔关系恶化。显然布伦塔诺肯定《逻辑研究》的胡塞尔，但是认为他从描述性心理学进展到“极为逼真的”现象学——甚至进一步走到超验现象学——是一条错误的思路。保罗·费迪南德·林克的《当代哲学衰退的征兆》[2]指出了这一点。就“面向事物本身”这个口号——海德格尔在《存在与时间》中仍然重复着这一口号——自身而言，它可以被认为是所有现象学研究者的共同战斗口号。但是就连这口号也可以从现象学“实在论”的意义上得到解释。这一解释可能对胡塞尔不公。把这口号解释为转向客体，把胡塞尔与此相反的后期思想的发展说成是转向主体，这是荒谬的。根据这种观点人们怎么能够理解《逻辑研究》呢？这些研究确实反驳了心理主义——在弗雷格对胡塞尔《算术哲学》的批评的意义上——它们把逻辑对象的存在样式显示为一种理想的自在存在。[3]但是这一显示是通过对意识生活意向行为的分析而在向主体回归的过程中发生的。只是用这种方式，《逻辑研究》才成功地揭露了把意向的东西同真实心理体验相混淆的错误。在这方面，胡塞尔的中心论点——现象学的研究原则上超越主客体之间的对立并把揭示行为与对象的相互关系作为自己研究的广阔领域——已适用于

---

① 例如，参见克劳斯为布伦塔诺的《经验论的心理学》（汉堡，1955年）所写的导言。现在看来，这书显然是时代的错误。

② 保罗·费迪南·林克：《当代哲学衰退的征兆》（1961年，慕尼黑和巴塞尔版）。

③ 参见弗雷格对胡塞尔《算术哲学》的评论，载于《哲学和哲学批判杂志》（1894年）。

《逻辑研究》,尽管这一研究方式在那里还未被方法论上的充分自我意识所完善。当从主客体对立的观点来解释"面向事物本身"的格言时,马克斯·舍勒和亚历山大·普凡德尔也感到某种虚假的宽慰。对于他们来说,这一格言也并不是同唯心主义的"实在论的"脱离。相反,它首先并且仅仅是由它们与所有那些理论建构的对立来定义的。这些理论建构用于满足作出与现象不符的哲学解释的愿望。这种建构的典型例子是关于感官表象因素的机械理论,或所谓的知识摹本说。为了解答知识之谜,这种摹本说谈论被感知事物在意识中的摹写。或者把一切高级的精神活动,诸如同情和爱,都归结为原始的功利主义和享乐主义。在"面向事物本身"这条格言下,就像胡塞尔所做的那样,普凡德尔和舍勒对这一切作了毁灭性的批判。

他们全都很清楚,只有返回意向活动才能在直观的自明中产生"自我给定性"。这种直观的自明构成了现象学的本质。没有意向活动就没有意向的"实现"。"事物本身"不是被假定为超验的东西的"客观实在"(objektive Gegenstände),而是预期的诸实体本身,这种实体是在意向活动的实现过程中被经验到的。这些意向的对象是在那里"直接被感知的",而不是由记号或符号表现的。舍勒和普凡德尔,还有盖格尔、赖纳赫等人认为,基于新康德主义之上的胡塞尔"唯心主义"现象学模式是错误的。他们的看法肯定是对的。然而,他们都肯定自我肯定性对各种仅仅由推论或假定得出的东西的优先权。

与现象学开始时的这种正面主张密切相关,在布伦塔诺的学生施通普夫和胡塞尔看来,威廉·詹姆斯几乎是一个伙伴。他对当时心理学基础概念的批判,在某种程度上和现象学有同一些对手。例如,他也反对知识的摹本说——虽说他仍坚持有关大脑的神话。显然,现象学的出发点,首先对源于休谟的当代

实证主义进行论战，其次反对新康德主义的教条主义主张。与阿芬那留斯和马赫的教条主义的物理主义相反，胡塞尔的现象学理论要求成为真正的实证主义。[①]正是在这里，“还原”的概念产生了。胡塞尔以此表示向现象地给定的东西本身回归，这种回归抛弃一切理论和形而上学的构筑。在这程度上，现象学的还原与中止判断——一切存在假定的悬置——十分密切地联系在一起，以利于研究“纯粹”现象。但这不是英国用法的还原概念，我们也不应过分简单地把现象还原看作为一种原则，无论是以片面的自然主义或心理主义方式，还是以奥卡姆剃刀的方式，即公理：若无必要，勿增实体。

现象学的还原完全是另一回事。它的目的实际上不在于由还原达到某个原则的统一，相反，它是以一种不带偏见的方式揭示所有自我给定的现象。在海德格尔那里变得重要的“同源性”(Gleichursprünglichkeit)的概念有着一个好的旧现象学传统。对意识的意向性的研究最后追溯到作为一切意义之根本来源的超验主观性，这个事实以及由此造成的胡塞尔关于构造性研究的思想与新康德主义之间的相似，都与还原到个别原则无关。我们不必把胡塞尔“我怎样能成为一个较正直的哲学家?”的问题作为我们自己的问题，但我们必须承认，胡塞尔的超验还原学说决不是从当代理论中借来的东西。相反，它由那种系统连贯地构筑一个自明等级的企图驱使着。事实上，我们无需接受把胡塞尔引导到超验自我的这种系统连贯性，但我们必须承认它的内在必然性。

因此，胡塞尔的超验转变，根本不是那种片面性，那种至多

---

① 《论胡塞尔与马赫》，参见 H·吕贝的论文，载《对科学和哲学的贡献：W·西拉西 70 诞辰》(1960 年)，第 161—184 页。

由于被"实在的"特征所软化而为人们合理地承认的片面性。在这标题下探讨"被动的"原始材料的构成是相当幽默的。如果人们已在寻找现实的特征,它们怎么能存在于"原始材料"的构成分析中呢?只有当我们使用完全过时的"形而上学"的唯心主义概念时才会如此。康德把这种概念称之为谬误。这种概念与胡塞尔毫无关系。同样奇怪的是,人们对于胡塞尔的经常令人厌烦的关于主体间性问题的讨论,相当认真地从下述问题来考虑,即胡塞尔在多大程度上"成功地"避免了唯心主义研究例如莱布尼茨单子论中存在的唯我论。如果不是联系超验还原去理解生活世界概念的话,我们也无法找到到达生活世界概念的正确道路。生活世界的概念是胡塞尔后期最有影响的新概念。此外,我们必须承认,胡塞尔并没有要让生活世界的"新现象学"成为不同于超验现象学本身的什么东西,他把现象学准确无误地贯彻到底,不带偏见,不带任何"天真的"期望。由于胡塞尔不断地求助于康德,由于他宣称第一次真正使超验哲学趋于完善,从而使上述意图变得相当清楚。就强调的彻底性和普遍性而言,在调和实在论和唯心论之间的对立上胡塞尔甚至比康德走得更远,因此再像过去一直所做的那样谈论他的唯心主义中的实在论成分也就没有意义了。

在我看来,下面这一点似乎很有意义:甚至阿多诺从知识社会学观点对胡塞尔进行的深刻批判也是以这种方式来对待它的对手的。[①]《逻辑研究》的"死板的柏拉图主义"必定轻而易举地被直接性的辩证法所溶化。此外,1907年后,胡塞尔本人也清醒地注意到了这一点。正因如此,才有一种现象学的哲学。如果阿多诺已看到这一点的话,他就不会因胡塞尔后来几乎取消

① 参见T·阿多诺:《认识论的反批评》(1956年)。

具体化而感到大为吃惊了。

菲利普·默尔兰显然正确地发现，胡塞尔的现象学，与其说超出实在论和唯心论的对立，不如说站在唯心论的一边。①胡塞尔的现象学没有打算做什么事情来澄清这个传统的对立问题，也做不到这一点。思辨唯心主义难道最终不也是这样吗？因此，我不同意默尔兰把现象学与唯心主义对立起来，认为它的局限即我们不能受其限制之处在于，事实上与唯心主义相比，现象学没有对唯心论和实在论的问题作出任何贡献。在我看来，默尔兰的意见或许也适用于思辨唯心主义。诚然，唯心主义的全部内容只是来自对意识的分析，它并不需要任何外部世界。但这对胡塞尔现象学纲领不也适用吗？胡塞尔肯定不承认这种推导的理想。他把这种推导称之为"构造"。但他不是果断地割断了自己与认识论研究立场的关系吗？这种研究立场乃是以唯心论和实在论之间的对立为基础的。难道他没有明确地强调这个事实：转向超验反思已预先假定正在反思的意识对世界的占有，因此寻找认识论的正当理由将包含抛弃这超验的主张吗？在我看来，在这一点上，思辨的同一哲学并没有超过胡塞尔。

海德格尔对胡塞尔的批判也与"实在论"的软化无关。相反，它预先假定，在胡塞尔现象学中超验思想得到始终如一的贯彻——诚然，这是为了使它成为本体论思考和批判的对象，这种反思和批判具有完全不同的方向。必须反复强调，海德格尔的本体论思考以及关于存在和在者之间本体论区别的学说，并不就是作为存在的存在和作为偶性的存在之间的形而上学区别。相反，它意味着那先于形而上学、存在于形而上学基础上的存在表现过程的完全不同的起源。就像胡塞尔对意识活动(noesis)

---

① 参见菲利普·默尔兰：《鲁尤蒙笔记》，第584页。

和意识对象(noema)[1]相互关系的研究远远超出了实在论和唯心论的对立那样，海德格尔也超越了这一对立。如果此在是在世存在，那么，人类的此在就不能从人类学上给以限定。相反，争论的问题显然是一个完全不同的、从本体论上规定"人的此在"的问题。海德格尔对于反思的彻底颠倒和向"存在"的重新定向——所谓的"转变"——与其说是他们的观点的一种变化，不如说是批判胡塞尔超验反思概念的间接后果，这种批判在《存在与时间》中还没有充分起作用。

看来，批评胡塞尔超验转变的人们没有充分意识到这一事实：原则上，胡塞尔也明确承认与超验构造研究"并肩"的极为逼真的本体论的思想，例如，极为逼真的心理学或极为逼真的生活世界本体论。[2]按照他的观点，这个"并肩"肯定没有绝对严格的有效性。如果这样一种极为逼真的本体论也是一种合法研究的话，那么这不过在超验还原的完成中为自己获得最终的哲学辩解，从而仍然服从于超验现象学。但这没有实现胡塞尔不断强调的超验现象学向以本质为主的宇宙科学的转变。我们不应把本来不是一个层次的东西对立起来。

在罗曼·英加尔登著名的《文学艺术品》一书中，我们知道，人们可以如何想象与超验现象学观点"并肩"的本体论观点。[3]我们在此并不探讨这部著作的独特的重要性，它在一定意义上大概可称之为文学美学经典。然而，我们要考虑它关于系统问

---

① noesis 和 noema 是胡塞尔借用的希腊文概念。胡塞尔认为，意识是意识行为和意识行为对象之间的一种特殊关系，意向性概念就是为了描述这种关系。为了表示意向性的两个方面，胡塞尔使用了 noesis 和 noema 这两个术语，前者指意识活动，后者指意识对象。——译者

② 参见黑德维希·康拉德-马蒂乌斯有趣的论文，发表在《胡塞尔 100 周年诞辰纪念文集》上(《现象学》第 4 卷，1959 年)。

③ 参见罗曼·英加尔登：《文学艺术品》，第 2 卷(蒂宾根，1960 年)。

题的主张，这些问题是随胡塞尔超验的自我说明理论出现的。我们的探讨毕竟符合英加尔登早在《文学艺术品》第一版前言中已表达过的更为深刻、系统的兴趣。英加尔登早在 1929 年为《胡塞尔纪念文集》撰写的论文中就用德语表明了自己的观点，在 1956 年的克雷菲尔德学术讨论会的文章中他对自己的观点又作了补充。对于他来说，文学艺术品具有哲学价值，在它之中无疑有"纯粹意向的对象"，即不要求与实在直接相符的对象。它们的存在方式既不能看作为真实的物理存在，也不能看作为观念存在本身。毋宁说，它们的命题特征在作品与纯粹半实在的同一性及主体相关性之间保持一种特殊的平衡。英加尔登称这种纯粹的半实在为存在的无自主权状态。因此，他的研究旨在成为一种文学艺术品的本体论。

在他按照文学作品的构造（笔调、意义、主题、所表现的客观性）去分析文学作品的多层次特性时，他在很大程度上追随着胡塞尔。但是，他的整个意图显然是想引起对胡塞尔超验唯心主义的讨论，特别是对胡塞尔后期思想的讨论。就像真实的外部世界有其自身的独立性一样，逻辑结构也有其独立性，尽管这些逻辑结构是在意向活动中呈现的。但文学艺术作品本身不仅是现象学地而且是本体论地以这样一种方式构成，使之显现出一种"纯粹意向的客观性"。因此，与胡塞尔相反（胡塞尔的《形式的和超验的逻辑》与《文学艺术品》第一版是同时出版的），事实上，英加尔登想通过对艺术的半实在性的研究提出实在的本体论（Real-Ontologie）任务，就像 H · 康拉德-马蒂乌斯也提出过这个任务一样。就本身而言，这任务与后期胡塞尔提出的始终如一地贯彻超验还原的理论并不矛盾。①（英加

① 参见本书第 168 页脚注②。

尔登后来用波兰文写的《关于世界存在的争论》目的就在于解决这一任务。)①在英加尔登看来,有一个更为真实的对象与“纯粹意向的对象”相对应。他关于“纯粹意向的对象”的讲话暴露了他的超出“现象学内在性”之外的主张。因为对于胡塞尔来说,只有从超验现象学的立场转到本体论的立场才是合法的。英加尔登在克雷菲尔德学术讨论会的论文中揭露的问题,直接针对胡塞尔用于解决唯心主义问题的办法。胡塞尔写道“实在……在绝对意义上是无……,它拥有的东西原则上只是意向的”,②英加尔登是在他所认为的存在无自主权的意义上理解这句话的。他把这种存在的无自主权状态看作(对于他来说是正当地)在文学中出现的特殊存在方式。因此,他不是把胡塞尔的唯心主义理解为超验的唯心主义,而是不顾人们反对,把它理解为形而上学的唯心主义③——在我看来,他是错的。

(四)

今天,关于胡塞尔的讨论实际涉及的是另一层次的问题,即胡塞尔后期现象学的阐发,尤其是《欧洲科学的危机和超验现象学》。路德维希·兰格雷伯(按照A·古维奇的先例)已强调了“生活世界”的学说(冠以引起争论的标题:《胡塞尔告别笛卡尔

① 同时,英加尔登《关于世界存在的争论》(蒂宾根,1964年)现已在德国出版了。在书中,英加尔登把自己的观点明确地作为一种形而上学的观点,作为与胡塞尔超验构造观点相反的观点来叙述的。这部著作最早于1947—1948年在波兰出版。

② 英加尔登引自《胡塞尔与现代思想》(“第2届克雷菲尔德国际现象学大会”,海牙,1959年),第199页,载《观念》第1卷,第94页。

③ 参见《胡塞尔与现代思想》(“第2届克雷菲尔德国际现象学大会”,海牙,1959年),第197页。

主义》[①]),就生活世界的学说而言,它引起了关于胡塞尔现象学问题的新的讨论。[②]

"生活世界"这个词在当代思想界引起了令人震惊的反响。一个词往往是一个答案。"生活世界"这个新词回答的是什么问题呢？这个词对之提供了一种已为一般语言意识所接受的答案的那个问题是什么呢？

如果问题是以这种方式提出的话,那么显然,争论点就不是海德格尔发表在《存在与时间》中的对此在的分析在什么程度上影响了胡塞尔的思想,或反过来,海德格尔对此在的分析在什么程度上来自于胡塞尔所研究的问题这么一个显而易见的问题。实际上,毋庸置疑,胡塞尔后期的论文——一个 60 多岁老人的文章——经常提及海德格尔著作,就像经常提及迫使胡塞尔转入自己的内心的当代事件一样。然而,不管一个新词在什么地方出现,它所包含的东西总是多于它有意识地表现出来的东西。一个还没有表达出来但长期来一直寻求适当表达的、为许多人不断地共同探讨的客观关注,是唯一使个人任意创造的用语成为一个词的东西。因此,长期以来一直被寻求和探索的东西,尤其是胡塞尔自己探索的东西,实际上集中在"生活世界"这个词里。

与"生活世界"相反的概念,即引起这个新概念的第一次创造的概念,无疑是"科学世界"。实际上,胡塞尔现象学研究的第一个具有特征的应用(通过现象学的研究,他使自己的理论与当时占统治地位的新康德主义相对立)已表明,论证知识合理性的

---

① 路德维希·兰格雷伯:《胡塞尔告别笛卡尔主义》,载加达默尔主编的《哲学周刊》(蒂宾根,1953 年),第 11 卷,第 133—177 页。

② 关于生活世界问题的讨论后来于 1960 年 11 月在科隆、1961 年 6 月在柏林举行。

任务并不是指科学知识,更多的是指我们关于世界的自然经验的总体。新康德主义从来没有对这种世界的自然经验发生过兴趣,因为对于新康德主义来说,科学是一切知识的模型。按照论证知识是一个无限的任务这一观点,对于不确定的东西要逐步确定,这就允许知识的对象为一切哲学认识所解释。因而,只有科学的事实及其超验的辩护才能引起新康德主义的兴趣。

与这种主张相反,胡塞尔的现象学研究从一开始就意味着提出一个新的任务。对于胡塞尔来说,理想的知识是直观,是具体的被领悟的东西,而不是经过解释来对实在进行把握。这种把握典型地体现在自然科学的数学形式主义中。因此,他希望达到对"直接生活"意识的"自然态度"正如希望达到令人信服的数学演绎必然性一样。使他对处于"自然态度"的世界知识发生兴趣的,肯定不是现实地遇到的事实,甚至也不是使该事实为人所感知的实际作用。相反,只有本质的现象和通过意识活动所达到的对该本质的相应的领悟才使他发生兴趣。他所关注的只是被看作存在着的东西的实体有效性的合法化问题。他的方法中的超验因素是:这种合法化只能在完成意识构造的"反自然的"反思中才能获得。对这种纯粹现象、这种极为逼真的还原进行的限制第一次拓宽了现象学问题的范围。因为对知识的需要肯定不会满足于仅仅对本质和事实作出区分,也不会停止在求助于本质直观中直接给予的自明这一点上。归根到底,求助于自明——正如采取一种自然方式时实际所做的那样——只是对《圣经》信念的合法化,正如胡塞尔自己承认的那样。[①]为了获得比较可靠的知识,显然需要进一步的还原,在自明的直观所给予

① 参见胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》(海牙,1962年),第192页(以及第188—189页)。

的东西中区别出某种东西，这种东西的存在是绝对可靠、无可置疑的。在这意义上，只有一种自明的、具有必然性真理的东西才能满足更为确定的知识的需要。只有从这种具有必然性真理的自明中才能抽取出一套保证哲学成为严密科学的证据。与康德和新康德主义有关，胡塞尔称这进一步的还原为超验还原。超验的还原植根于我思并在此基础上作出可能的构造，即合理地推断出一切事物的实体有效性。

胡塞尔超验还原的思想袭用笛卡尔模式，这个事实无需更多解释。笛卡尔为了在我思的不可动摇的基础中达到最后确定性，借助普遍的怀疑，把一切被认为有效的东西搁置起来，像他一样，胡塞尔把关于存在的一般命题悬置起来并进行超验还原，以同样的方法导致超验的原初自我，这个原初自我是意义和存在的一切最终来源。

这样，胡塞尔所批评的并非普遍怀疑的思想，而是笛卡尔式的对普遍怀疑思想的贯彻。胡塞尔发现，笛卡尔普遍怀疑思想缺少一种真正的彻底性，因为与一切怀疑相抵的超验的我仍然被笛卡尔看作"世界的一小部分"，是一种实体。与此相应，从有关世界的一切知识这个基础着眼，它确实不能理解为意义的超验来源。人们知道，对于笛卡尔来说，他借助于论证上帝存在的方式即借助我思观念之所以产生的方法，来迂回地证明以数学为中介的世界知识的可凭性。胡塞尔认为这种态度是武断的。胡塞尔后来以相似的方式批判了康德关于先验统觉的基本主张，并且责备知性的先验概念演绎缺少彻底性。

这种看法使得胡塞尔 1913 年的《观念》一书纲领性地发展一种超验还原的笛卡尔方法，通过从下面拓宽马堡新康德主义理论基础的方式，对超验自我的构造完成作一种普遍的研究。

贯彻现象学纲领的关键在于所进行的还原是否真的够彻底

了。也就是说,一切在实现来自超验原初自我的意识的意义构造中有效的东西是否真正达到其超验的合法化,或者,隐蔽的信条在这过程中是否仍然未被发现,从而使人怀疑它的正当理由和确定性。不久,胡塞尔发现,他在反对科学定位意识时所要求的对于实际存在的位置的悬置在超验自我中有着最终的牢固基础。但这最终的自我根本上是某种空洞的东西,实际上人们不知道拿它怎么办。特别是胡塞尔认识到,在这极端的开端中至少包括两个未被注意的假定。首先,超验自我包括人类社会的"我们大家",并且,现象学的超验观点决不会明确地提出关于你和我们的存在——超出自我的本身范围——如何实际构成的问题。(这是主体相关性的问题。)其次,他看到,关于实在问题的一般悬置是不够的,因为这种位置的悬置仅仅涉及意向意义活动的明确对象,而不涉及共同意向的东西和每一种这样的意义活动所提供的隐匿的含义。但这些含义对于超验还原的彻底性来说是致命的,因为对科学中的客观主义的批评预先假定了生活世界之有效性,而没有经过合法化,没有经过构造论证。①这样,胡塞尔对他的边缘域(horizons)学说进行了阐发。这些边缘域最终全被并入一个普遍的世界-边缘域之中,它包括了我们全部的意向生活。

也许,至少早在本世纪二十年代初,胡塞尔就试图从这两个方面修正在《观念》一书中所采纳的笛卡尔还原的立场,并开始试用能摆脱这种缺陷的自我还原的新方法。这样,在逐步的还原中,他全面研究了整个思想领域,那就是,超验心理学的道路,以便从这儿到达超验自我。但是结果又一次证明,逐步的中止判断是不够的,"心理的我"本身仍得服从一个普遍的中止判断。

① 参见胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》(海牙,1962年),第136页。

通过这个中止判断,一切心理学客观主义的偏见都不会造成任何危害。然而,首先他认识到,人们以前在超验反思方面进行还原的一切尝试,以及对于对存在抱着朴素信念的客观主义所进行的批判(甚至笛卡尔的怀疑沉思,休谟所作的怀疑论批判和康德对教条主义所作的批判),都没有怀疑到对世界本身所持的普遍信念。它总是对人们断定其存在的这样那样的东西表示怀疑,然而这种怀疑本身已经预先假定了相信世界存在这一信念的普遍经验基础。

这样,胡塞尔描绘了生活世界的特征,那就是,它仍然有效地亦即作为预先给定的世界起着作用。生活世界的构造是超验自我的任务。这个超验自我在此之前没有被人承认。从历史来看,他能证明这个事实,即信念的这一前提必定仍然隐蔽着。因为,作为这样的前提,它本身永远不会明确地作为主题,而是作为意识的普遍视域以一种匿名的方式伴随着一切意向的意识。

现象学运动的实际历史总是在各方面表现出问题的复杂性。显然,现象学运动应当从弗朗茨·布伦塔诺算起。正是在他那里——他吸取了亚里士多德[①]的思想——"内部知觉"(innere Wahrnehmung)和"内部观察"(innere Beobachtung)之间开始形成一种重大区别。换言之,并非所有意识都是对某个对象的意识,或确切地说,是对象化的意识。例如,当我们听到一种音调时,这音调是对象地呈现给意识("原初对象")的,但我们对这音调的听不是作为对象被观察到而是被意识到的。胡塞尔通过对意识边缘域特征的论证,特别是记忆边缘域学说的论证,克服了记忆在布伦塔诺学说中所具有的方法论上的关键地位。当他这样做时,胡塞尔有力地精炼了内部意识的共同给定性学

① 参见亚里士多德:《论灵魂》,425 b 12 以下,以及《形而上学》,12.9。

说。意识的意向性概念,意识流的构造概念,甚至生活世界的概念,都有助于意识的这种边缘域结构的展开。

胡塞尔本人的尝试也以用现象学方法克服意识和对象之间的僵硬对立为前提。当海德格尔一度谈到指示活动和实践活动之间的学术区别时——我想这是 1942 年在马堡说的——在我们听来好像是一个新的格言。这与我们对新康德主义的不满是一致的,因为与把意识对象化的态度以及让意识在科学中居最高地位的观点相反,在哲学必须探讨的人类行为和人类对世界的体验中还存在一个更深的层次。但只有海德格尔《存在与时间》一书中对"近在"概念的批判,使人们从哲学上普遍注意这个任务,即思考不是"存在客体"的"存在"的本体论任务。

问题的复杂性还在于胡塞尔的生活世界(首先在 1920 年《观念》第 2 卷中使用的概念①)的学说和《存在与时间》对世界的分析两者汇合的基础。我谈这个问题是从客观的角度而不是从发生的角度来谈的。因此,谁是创始人,谁是追随者,是胡塞尔还是海德格尔,这个问题仍是悬而未决的。②

海德格尔在《存在与时间》中指出,世界本身的世界性在此在对于世界的一切体验中仍未被承认,它必须被指定为此在的特殊基本条件,此在的存在结构因素。从这个观点来看,海德格尔关于日常生活的超验分析,似乎继续贯彻了胡塞尔现象学提问的方向。它的结果——对此在的真实性的论证以及对其暂时性和历史性的存在结构的论证——事实上可以说

---

① 参见《胡塞尔全集》,第 4 卷,第 372 页以下(增刊 13)。

② 归根到底,这个问题是以一种完全错误的方式提出来的。海德格尔在《存在与时间》(蒂宾根,1963 年)第 38 页的注中证明胡塞尔"自由"查阅手稿。如果胡塞尔在当时还没有发现,要清理出属于他本人的哲学财产,以及一般地说要区分他和海德格尔在交换意见中各自的贡献并不适当的话,这种自由查阅便无法想象了。

是贯彻了关于赋有此在的有限性的具体视域的超验现象学纲领。于是，奥斯卡·贝克尔在1929年的《胡塞尔纪念文集》中写道：

> 解释学现象学的倾向——虽然不是唯一的——是对《观念》的超验唯心主义主张的进一步具体化，因为许多在那里尚未限定的边缘域在此得到了比较可靠的保障，首先是由于这个事实，即不仅"心理学"主体的限定，而且与基本本体论有关的主观性的限定，也随着一系列后果（死亡、历史性、有罪等等）而最终确定起来。①

按照贝克尔的观点，海德格尔本人的研究井井有条地按照胡塞尔现象学的问题线索展开，但这只有在下述意义上才可以这样说：海德格尔把胡塞尔对隐蔽的意向性——一种真正充分的超验还原所不能缺少的意向性——的揭示运用到对"存在问题"的掩蔽性的分析中去，《存在与时间》就是为了揭示这个"存在问题"而写的。

同时，我们在研究胡塞尔晚年的名著《欧洲科学的危机和超验现象学》时不能隐瞒这个事实，即胡塞尔已经确信，海德格尔的重要工作不再是按照他所制定的方向继续前进。进一步说，那时海德格尔的哲学探讨所具有的巨大反响，对于胡塞尔来说，似乎也是一种令人怀疑的征兆。这使他清楚地意识到潜伏在当代精神中的危险，同时也意识到他本人的哲学工作多么容易被人误解。外界形势已应引起注意。胡塞尔多年来对来自《笛卡尔沉思录》——只是用法文出版的演讲——的现象学基础作充

① 奥斯卡·贝克尔：《胡塞尔纪念文集》(1929年)，第39页。

分描述的努力停了下来。《存在与时间》的成功迫使胡塞尔进行新的反思，于是，《危机》一书诞生了。但由于当时的环境，该书不是在德国而是在贝尔格莱德出版！发生了什么事情呢？生活世界鲜明的主题意味着什么？把超验现象学与以往哲学总体上的客观主义进行对比，这种煞费苦心的尝试又意味着什么？就我所掌握的材料来说，在这一点上，我不同意某些人的观点。他们想在胡塞尔的这部后期著作中看到他对超验自我基础的"克服"并在一定程度上类似于海德格尔的哲学研究。人们通常谈到 1935 年夏的残篇，刊于《危机》第 73 节附录 28 。[①]不错，这个残篇描绘了写作《危机》的自述动机。但这动机是什么呢？它以这样的观点开始："作为科学的哲学，作为严肃的、严密的、确实无可置疑地严密的科学的哲学——这个梦想已经结束。"接着说："哲学曾把自己看作是包罗万象的科学。""但这些时代已经结束——这就是这些人中一般地居统治地位的意见。一股强大的并在不断增长的、抛弃科学戒律的哲学潮流——像宗教怀疑的潮流一样——正在淹没欧洲人。"

如果我们以为以上是胡塞尔本人的观点，那我们就误解了胡塞尔。事实上，这并非是他的观点，而是他看作一种致命的语词讹用而加以反驳的观点。他一生为使哲学成为严密科学而奋斗，在早期反对历史主义(1911 年)，在晚年又换了另一种新的方式。面临任何一件事都将成为"世界观"的问题以及认为科学不可能有绝对真理的危险，再次促使他去进行新的反思。"哲学处于危险之中，这就是说，它的未来受到威胁——在这样一个时

① 最近的有朗德格雷贝，见加达默尔主编的《哲学评论》(蒂宾根，1953 年)(1963 年第 9 期第 157 页)。必须强调，施皮格尔伯格在《现象学运动》第 1 卷第 77 页注②上正确地理解了上述残篇："他尖刻地谈论时代，而不说他自己。"

代里，当前的哲学工作所面临的问题难道不应该有一种特殊的意义吗？"因此，历史的反思是需要的——这是胡塞尔从他对这一危险的认识中得出的结论。但这个推论决不意味着，他认为哲学的伟大任务真是一个已经结束的纯粹梦想。完全相反，在历史相对主义渗透到一般意识，哲学的背景发生变化时，胡塞尔必定会扪心自问："对于一个从事哲学自我反思的人来说，哲学具有——必须具有——何种意义？他的工作是否迷失方向了……？"然而，对这个问题的回答必定是否定的。胡塞尔并没有放弃科学的哲学的观念，相反，他无所顾忌、不受限制地继续探讨这个问题，免却详细的历史论证的麻烦。胡塞尔过去深信，用一种直截了当的方式能为作为绝对严密的、科学的哲学找到一个基础，《危机》一书反映出在这个问题上他的思想发生了某些变化。对生活世界的着意强调必然与他的这一思想变化有关。但这种变化真的能实现它的目标吗？胡塞尔写道：

> 这同人经常处于危险之中一样。为了这个已被承担的生活任务，在危险的年代里，人们首先必须不管这些任务而去做其他事情，以使将来能重过正常生活。结果往往是这样，整个生活环境以及原初的生活任务发生了变化，或者最终甚至完全丧失了目标。①

这种一般的主张将如何被运用到胡塞尔自己特有的境况中呢？我们是否有理由认为，胡塞尔生活环境的改变也使他把建立严密的科学的哲学这个原初的生活任务看作是没有基础的

---

① 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》(海牙，1962年)，第592页。

呢？《危机》对这个问题提供了什么答案？

当我们从总体上来看这本书时，其构成原则是明白无误的。它涉及到贯彻一个真正能够进行辩解的超验还原。对客观主义历史进行详尽考察，能给胡塞尔本人的现象学纲领带来一种历史的宽慰。"知识任务的转化"是通过现象学取得的。对于现象学来说，没有假定的经验基础。甚至关于世界的一般信念——作为人天生的精神支柱，它在对经验内容进行怀疑的各种情况下支撑着经验的基础——也必须被悬置，必须在超验自我中找到其结构。在一定程度上，与一切科学的方法相反，现象学方法是对付没有基础的东西、探讨"超验经验"的方法，而不是一种经验的归纳。因为它首先必须为自己找到一个立足点。

胡塞尔运用的历史反思方法使他认识到，占统治地位的客观主义是如何总是使对这样一种彻底的超验反思的探究偏离其本题的。笛卡尔、休谟、康德和德国唯心主义的主要思想家们（费希特！）都是如此。胡塞尔认为，海德格尔著作中的世界观哲学显然也在此列。《危机》的构成原则十分清楚地表明了这一事实。在努力建立超验自我基础的过程中，出现了必须作出解释的"严重的自相矛盾"。胡塞尔在第 42 节的结尾处这样写道："进一步的思考将表明：在这里多么可能误解自己；以及一种超验哲学的实际成功会在多大程度上取决于自我反思的极端明晰性。"事实上，在进一步反思过程中之所以会出现自相矛盾的费解现象，是由于坚持还原到自我这种纯超验意义的困难。因此，胡塞尔的回答是：归根到底，作为一切存在和意义有效性来源而起作用的自我，本身就是这个最初在自我中构成的世界的一个部分，这是一个显而易见的问题。在这里起着作用的，是被自然的客观态度看作是理所当然的力量，这种自然的客观态度使超

验态度"不断地受到误解的威胁。"[1]这超验的自我不是一个在这世界中的我。最最困难的就是承认这个事实并切实牢牢坚持这一点。

这种情况在主体间性问题上再次出现了。看来又要提出这样的问题：你们和我们，这两者本身都是多个的我，怎么能由一个超验自我构成？这个难题也给胡塞尔造成了麻烦，并立即使胡塞尔放弃了超验自我在方法论上的首要地位。无疑，在我看来，在胡塞尔的眼里，这是一个他很久以前在现象学的自指性中察觉到的困难重重的问题，即，一切具有绝对确定性的哲学的现象学基础本身也必须在这基础上得到应用。他深信，这些困难已在海德格尔的"事实性的解释学"中造成了致命的错误。《危机》所描绘的历史的自我反思的广阔背景旨在揭露这种误解的基础。胡塞尔的整个生活环境和他生活的最初任务，事实上已在一定程度上发生了变化：历史的自我反思已成为必不可少的。它在批判的批判中有其地位，正是在这种批判中，超验的还原能够实现。《危机》试图给《存在与时间》提供一个明确的解答。

我们必定要问，这里生活世界的概念以及赋予它的客观意义能够解决什么问题。如果《观念》第一集的元批判这个老问题在此提出的话，即现时代向前给定世界的普遍的经验域的必然扩展（并且每一个这样的先验还原都包括一个构造的任务；接着必定存在"一种关于生活世界纯粹本质的学说"），那么，无疑，现在对生活世界的这种本质结构进行的分析则是第一次有决定意义的应用：它使澄清历史主义问题成为可能。在生活世界概念中出现的相对性在历史领域中则表现为多样性，这一点历史知

① 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》（海牙，1962年），第183页。

识已经告诉我们。但它不是以历史通常提供给人们所有特殊细节的方式,而是以一种超验的方式,以一种类似于我们关于世界的目前的经验的普遍世界域的方式供给我们的。因此,以超验自我作为开始,就包括了其典型特征为构造研究对象的全部可能的"世界观"。①

现在,人们在了解"生活世界"这个概念本身及其变化范围之后,所有这些相对性,甚至我们自己在生活世界中所受到的束缚(这已成为历史)也失去了其令人困惑的意义。对生活世界进行分析的结果清楚地表明:"显然,以往哲学所设想的一切有意义的问题,一切可以设想的存在问题,都不会超出超验现象学的研究范围。"

现在,人们当然可以问:渗透着历史的自我反思的超验还原(它标志着胡塞尔后期著作的特点)难道没有必要在对自身时态性(Selbstzeitigung)(胡塞尔至今已用它揭示了他的超验现象学的基础)的基本分析中表现自己吗?至少人们会看到,那种由于历史的原因而把胡塞尔思想的洞察力与黑格尔关于绝对知识的辩证法区别开来的根本限定将清楚地显示出来。胡塞尔长期来一直对思辨唯心主义抱有反感,从这里可以直接得出,生活世界的普遍性只是表示某种一般的边缘域,一种充分的、无可置疑的确定性观念在这里一开始就将被否定。这种把过去的一切都集中到"绝对知识"的"绝对"当下中去的观念表明其本身是荒谬的。就像未来——它消失于不确定的遥远之中——作为一个无限的边缘域被包含在自我的直接活动之中一样,过去也是如此,

① 参见胡塞尔给莱维-布罗尔的信,载施皮格尔伯格《现象学运动》,第1卷,第161页以下。但如果因为这封信而认为,上述的理论只涉及神话魔力的"领域"而不是一切"异己"的领域,首先是历史的领域的话,那将是一个误会。

它也消失于遥远之中。胡塞尔坚决地从这样一种无条件的历史性中作出推论。他写道："无限观念意义上的世界历史意味着这样一种世界观念，它仿佛被投射进无限，并且不停地为世界之真实表现的无限性所纠正。""这需要一种无限的历史的过去观念，这种观念在一切过去的当下中为作为总体上被决定的当下所纠正……，那么，无限的未来将意味着什么呢？如果被假定的世界自身能具有某种意义的话，人们将真正为此感到惊奇，而且，这意义将是什么？"[①]这段话表明胡塞尔怎样被迫否定世界本身乃无限意识的投射这么一种观念，并因为未来的无限性而强调彻底的有限性。

人们必定要问，胡塞尔的见解和他的历史自我辩解（这种自我辩解在《危机》中居主导地位）的倾向是否对超验现象学的方法论基础即还原到超验自我提出异议。为了对这个问题引起重视，人们可以考虑一下生活概念在后期胡塞尔那里所起的作用。看上去，"生活"概念似乎打算取代超验自我的我性。然而，"意识生活"——胡塞尔很可能取之于纳托普（Natorp）的用语，[②]在这种"意识生活"中能看到一种古老的神秘涵义——对于胡塞尔来说，不是一个独立于超验自我的层次。无论在胡塞尔关于生活世界问题的说明中，还是在主体间性问题的说明中，我都看不出有任何理由认为，胡塞尔准备修正他的超验的、笛卡尔式的出发点。《危机》通过广泛的历史论证进一步确定，两个问题都只是提供了特别吸引人的出发点——不断地产生"自相矛盾"或困难——这种出发点引诱人们抛弃那曾导致超验成立的观点。

---

① 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》（海牙，1962年），第501页。

② 摘自纳托普的《心理学引论》第1版（1886年）。

舒茨假设，面对主体间性问题，超验自我的界限最终会消失。芬克也赞同这种假设。但是在我看来，这种假设是完全站不住脚的。[①]它恰恰表现了胡塞尔竭力想防止的那种重蹈覆辙。如果有人认为，他从《笛卡尔沉思录》中的主体间性理论到《危机》中的有关论述——根据《危机》胡塞尔超越了另一个自我是由超验的移情作用构成的学说——中看到一种发展的话，在我看来这是一种十足的幻想。唯一可说的是：胡塞尔已经规定了另一个自我即你的经验的方法论上的优先权，对存在物本身超验的原始经验的优先权。与你的经验相比，所谓外部世界事物的一切经验都是第二位的超验经验。但这没有改变这一事实，即证据等级的建立，构造完成的分层在超验自我中有其不可动摇的基础。的确，在《危机》中有关于精神共同体原始性的讨论，导致这种讨论的先验心理学道路作为我思的展开有其本身的合法性。但胡塞尔认为，这种问题层次再次无条件地要求在原初自我中建立它的超验基础，于是，超验心理学的还原过程最终仍然走到"我自己的"生活世界。

就自我和他我的多样性在主体间性中找到自己的来源而言，不能设想，可以和芬克站在一起把由超验原初自我（它在一定意义上真正把《笛卡尔沉思录》中的问题域抛在脑后）表示的新的范围看作是主体间性问题。[②]事实上，《笛卡尔沉思录》论述的，凭借超验移情作用的主体间性构造学说是完全符合这个新

---

① 参见A·舒茨"胡塞尔的超验主体间性的问题"一文，登载在加达默尔主编的《哲学周刊》(蒂宾根，1957年)第105页以下。关于芬克的一致意见，参见《鲁尤蒙笔记》，第268页。同时，M·特尼森也全面分析和研究了这个问题，《他人》(柏林，1965年)，他大体上从超验现象学的"孤独"分析到关于一般"他人"的哲学建立——一种关于超验现象学内在性的争论，这种争论涉及到一些原则并且不自称是对胡塞尔的固有解释。

② 参见《鲁尤蒙笔记》，第113页。

范围的。它被明确地称之为先于客观世界的构造和单子共同体的第一步。[①]因此，当人们说(例如，像让·瓦尔在他的鲁尤蒙学术报告会成果概述中所说的那样[②])在胡塞尔那里有两种互相对立的倾向有效地起着作用，一种倾向朝着超验自我，另一种朝着生活世界。我认为这种说法并不完全符合胡塞尔理论成就的一致性。事实上，并不存在这种对峙。

因此，胡塞尔现象学确实未解决的问题，正如《危机》告诉我们的那样，并不在于他坚持超验还原步骤时所遇到的困难。胡塞尔自认为是这些问题的大师。与此相反，生活世界的学说旨在使超验还原没有缺点。造成争论的关键在于：根本的构造问题的层次，原初自我本身的层次，即暂时性的自我构造的层次。

我们如何才能解释在“构造”的意义问题上仍然有那么多争论这一事实？我们不能假定芬克或兰格雷伯(他们两人在胡塞尔后期哲学中都起着积极的作用)会让自己固执地纠缠在某种研究观点上，预先假定实在论和唯心论之间旧的、前批判、前超验的对立。如果我们问起胡塞尔现象学的实在性问题，也许还会涉及到胡塞尔对原始材料的承认，然而，这样做是徒劳的。因为，谁会认为胡塞尔是一个贝克莱意义上的唯心主义者呢？

在我看来，这种见解特别适用于构造这个概念。谁会争论这个事实，即，关于被感知的物的产生概念不过意味着它的有效意义的产生？当我们认真地考虑胡塞尔超验意向时，这同样也适用于生活世界和其他自我的构造。构造只不过是在还原完成之后所进行的那种重建活动。就像还原是超验的，即它并非打算作真正的否定而只是对实体有效性进行悬置一样，来自主观

---

① 胡塞尔：《笛卡尔沉思录》(海牙，1964年)，第50节。

② 《鲁尤蒙笔记》，第429页。

成就的建造过程也不是任何东西的真正产生，而是对一切会有意义的东西进行理解的方式。①

芬克在鲁尤蒙所做的一个非常有趣的关于胡塞尔的讲演中断言，构造概念是胡塞尔许多起作用的概念中的一个。这些起作用的概念都有一个特征，即它们本身从来不是主题。他的论点是相当正确的。但是在《鲁尤蒙笔记》中我已经把这事实同时看作为一个超验语言的问题。起作用的实际上意味着以非主题的方式起作用，这恰恰就是语言在其中活动的模式。总之，当一个词来自“世间”时，它的含义决不会模棱两可。像胡塞尔的其他许多概念一样，不管构造概念在多大程度上可能来自某个众所周知的语言环境(“产生”)并在超验领域中得到运用，产生恰恰不是他所要说的东西。

在此什么东西会引起争论呢？罗曼·英加尔登在有关《笛卡尔沉思录》的笔记中，特别谨慎地、几乎是猜疑地注意着，旨在保证超验还原本身不滑向形而上学。他反对这种观点，即人们能完全否认老的格丁根学派对胡塞尔超验转变的理解，②但他

① 在《鲁尤蒙笔记》中我指出，构造这个词的意义已指出这一方向。构造并不意味着生产，毋宁说形成一种被构造的状态，是造成，正像在康德那儿有构造的和调节的区别一样。当然这样一种限定是从完全朴素的、超现象学观点的角度来阐述的。正如芬克正确地所说的那样，严格地说来，存在和有效意义之间的区别，在现象学内在性的范围里根本没有意义。但当人们根据这种解释把人们争论的这个概念称作为模棱两可的时候(因为它也包含纯粹创造的意义，正如芬克不断强调的那样)，他们自己使这样一个朴素实在的概念成为十分重要的。在我看来，他因此必须准备使自己的观点经受胡塞尔理论的检查。

② 对逻辑结构的“产生”的思考——或换句话说，在它们的“理想的自身性”(ideal in-itselfness)中的生存，区别于由诸如“文学艺术品”(参见上面第165—166页)这种“存在的他律”赋予其特征的结构——肯定暴露这个事实，即英加尔登的理论与胡塞尔的超验唯心主义并不相同。因此，他并不认为胡塞尔在《形式逻辑与超验逻辑》(第30页)中提出的“伤脑筋的问题”已经由于胡塞尔始终如一地贯彻超验还原而得到解决。参见《文学艺术品》第13章。(这在《胡塞尔和现代思想·第2届克雷菲尔德国际现象学大会》中也很清楚，参见该书第190页以下。)

本人仍然在逻辑结构方面对胡塞尔的产生概念提出了值得注意的反对意见。问题的关键在于暂时性的自我构造，这种暂时性具有其当下的最初来源。因此，暂时性处于构造问题的最深层次上，对于这构造，甚至超验自我和意识流（一切构造成就的最终来源）也在下述意义上被超越，即，直接的活生生当下之流作为真正的原初现象根基于意识流构造的基础之上。事实上，只是在争论“自我构造”时，人们才会问，构造是否也意味着创造。

（五）

整理编辑卢万档案馆中胡塞尔的手稿显然是一个长期的工作。不仅在确定手稿的年代上，而且在其内容的顺序编排上，目前只能采取一种权宜之计。在这种情况下，如果我身边没有科隆胡塞尔档案馆的一份重要手稿 C21 的复本（为此应当感谢兰格雷伯和福尔克曼-施卢克）的话，我几乎就不敢对“原初现象的当下”的自我构造这些有争论的问题发表任何看法了。根据这手稿，我们可以考虑那种超出胡塞尔超验现象学的、思辨的辩证解释的方向和界限。芬克令人印象深刻地提供了这样一种解释。

人们不再谈论某种活动性是这种原初层次的特征。通过这种活动性，其实体意义获得了某种有效的统一性。存在的是超验意识流本身。超验意识流是处于所有这样的活动性中、处于每一种完成着的活动中的“我”。但它也是被构成的，实际上是以一种被动的方式构成的。这种关于“流”和“我”的谈论显然包含着不合理的期望。因此，顺理成章地推出，这种超验自我的存在本身也必须用括弧括起来并给予构造。只有这样，我们才能走向“原初的”当下。这原初现象性是如何被经验到的？显然通过反思，它知道自己与被反思的东西是同样的东西，并在不断的

复述中了解它。因而,它本身不是时间,但具有时间存在形式的连续的意识流在它里面构成了它本身。

这就是问题所在。凭借自我的原初现象性,我们真的意味着一种纯粹的超验反思的最终结果吗?这超验反思不是借助那原初现象性而产生的吗(以至于在这意义上出现了"创造"[Kreation])?实际上,胡塞尔在问:原初现象性,暂时性的原初基础,原始的我,是处于时间形式中的吗?胡塞尔在一种原始的意义上把它称之为当下,然后与超验自我相对,它拥有一种充分的自我给定性。他问自己,这种自我给定性的归属是否是合理的。任何被给予的东西不是被给予某人使后者成为接受者而不是给予者吗?但是很显然,在这个暂时性自我构造的最深层次上,存在着一个直接存在之流的最初来源问题,从而必须假定在正给予的和被给予的(或更确切地说,被接受的)东西之间没有区别的自我相关特性。它是一种相互包含,因为在结构上它适合于生活——柏拉图的 αὐτοκωοῦν。然而,νόησις νοησεως的经典理论和能动的理智的学说在这里也得到进一步证实。这个不断流动的原初当下同时是一永恒之此刻。永恒之此刻作为任何流经它的东西之形式而起作用,通过这样一种方式,有助于原初当下时间边缘域的构造。存在着的那个东西就是原初的变化。但原初的转化并不存在于时间之中,因为时间首先是在它之中出现的,原初的转化在无数重复的反思中作为形式的一种连续而造成其自身。在我看来很显然,胡塞尔在这种重复结构中没有看到现象学研究方式的失败。[①]相反,对于胡塞尔来说,在反复

① 这条思路的"思辨"发挥——例如由休伯特·霍尔的《生活世界和历史:E·胡塞尔后期哲学的基本特征》(弗赖堡和慕尼黑,1962年)提出的——也许会被胡塞尔作为非现象学的方法而加以拒绝。

进行的反思中的原初变化之给定性是“超验还原”的一种现实结果。我不理解，超验现象学的方法论基础结果怎么会成为模棱两可的。原初的生活仍然是原初的自我。伊波利特在《鲁尤蒙笔记》中提出了胡塞尔那里是否存在一个无自我的基本层次这样一个问题。对于这个尖锐问题，范布雷达正确地回答说：“对于胡塞尔来说，这种解决方法是不可想象的。”①

目前关于胡塞尔的讨论实际上似乎由下列事实规定着：素朴实在论和“基本本体论”关于这种进展的两种反对意见在性质上有什么不同并没有充分地表现出来。②兰格雷伯似乎加剧了关于“基本本体论的实在论”讨论的混乱，③因为在进行批判时他跟在海德格尔后面，对超验意识的本体论缺少确定性问题也作了同样的批判。不管怎么说，我们必须记住，某种“实在论的批判”完全忽视了这个问题的现状。这种“实在论的批判”试图前进到某种原则上独立于意识的存在。④胡塞尔的《危机》清楚地表明：绝对没有什么东西可以逃避超验反省的普遍性——除了自己的理智之外。

如果我们具有胡塞尔超验哲学的一致性这样一种严密性的话，我们就能公正地评判这件事情。但当我们在质料、主体间性或任何别的问题上强调“实在论的”动机时，我们恰恰缺少这种严密性。由于这个原因，人们未能理解胡塞尔毕生工作的伟大意义。

因此，一方面与芬克一起追随胡塞尔的不懈努力去最终达

---

① 《鲁尤蒙笔记》(巴黎，1959 年)，第 323、333 页。

② 在某种程度上，托马斯·塞博姆对胡塞尔用于贯彻他的超验现象学思想的那种一致性进行捍卫时也是这种情况，他的捍卫就其他方面而言是很杰出的。塞博姆《超验哲学可能性的根据：埃德蒙德·胡塞尔的超验现象学的开端》(波恩，1962 年)。

③ 参见塞博姆同上书，第 151 页。

④ 同上书，第 155 页。

到超出自身之外的超验还原，另一方面认为根本不可能完成这种还原并以此作为出发点，这两者之间倒是更为一致得多。芬克把"原初当下"中超验自我的自我构造理论作为从根本上批判胡塞尔的一般超验反思道路的出发点。因此，他求助于黑格尔对外部反思的批判，这样似乎用与现象学对立的同胞——辩证法——来补充现象学。但与海德格尔一样，芬克仍然不能接受被包括在绝对知识概念之中的这种"存在的绝对可理解性"。因此，与此同时他跟海德格尔一样求助于胡塞尔的真理与非真理、暴露与掩蔽的内在张力和模棱两可。这种与每一主题化有密切关系的根本性的"掩蔽"，使胡塞尔"构造现象学"的尝试最终不可能成功。在胡塞尔那里，构造概念缺少明确性这事本身就是表明这种掩蔽的一个例子。

然而，胡塞尔在超验基础极限问题上的失败真的首先提供了新的刺激因素吗？海德格尔的"事实性的解释学"(这是对这种刺激因素的一个回答)真的只是对这样一个超验的极限问题的解答，以至于像别的解答那样，人们也能采用黑格尔的同一哲学和他对外部反思的批判以及对"存在"的辩证否定吗？

其实，内容上的根本区别早就显示出来并且证明了海德格尔自己的方法。首先，有关于知觉本质的不断争论。海德格尔关于现有的在具有优先权的学说(以及舍勒在接受实用主义主旨时类似地表达出来的观点)与意向性理论的创立和建造的整个次序发生矛盾。胡塞尔在现象学中建立了这种意向性理论。胡塞尔向前论断经验的转向似乎并没有摆脱断言的结构。①海德格尔在胡塞尔的基本结构中看到有一种本体论的偏见，一种最终

① 与海德格尔相反，胡塞尔的《经验和判断力》(第62页和第15节)坚定地固守着这个在其基础上有着"纯"知觉的基本结构。

影响构造现象学整个思想的偏见在起作用，海德格尔看得不对吗？固然，胡塞尔可以声称存在的每一种意义本身必须能在构造分析中显示出来，从而躲避这种批评。在讨论"此在"时，此在也只是一种直观的"此在"。所有的构造问题正是来自暂时性的自我构造之中，来自"原初现象当下"的最终极限中。按照胡塞尔的观点，原初现象当下本身并不是在被构造成存在的任何东西的同一意义上的"存在"。海德格尔意味着更多的东西："此在的'本质'就在于它的存在之中。"[1]海德格尔的这个命题不仅强调存在的狂喜本质，而且强调了"本质"的意义转变，这种转变是与此在的存在模式问题一起提出的。光诉诸于此在的直观特征是不够的。

此外，包含在原初现象当下概念中的、完全的自我在场已确定了存在的每一种意义，甚至确定了"历史性"所指的意义。当历史性的本质"成为具有无限任务的人类时"，它的确是"有限人类发展的断裂的历史"。[2]对于胡塞尔的现象学来说，历史具有目的，关于它的知识构成了现象学自我反思的意义，这是不证自明的。甚至在胡塞尔承认这任务的"无限"并抛弃黑格尔的绝对知识的时候，目的论仍然起决定的作用。[3]这是形而上学史上众所周知的结果。它表明，支配胡塞尔整个研究立场的存在概念是形而上学的概念。甚至最后的层次，暂时性的自我构造层次仍保留在这边缘域之中。

我认为，在这儿，海德格尔关于暴露和掩蔽相互包含的学说

---

① 马丁·海德格尔：《存在与时间》(蒂宾根，1963 年)。麦夸里和鲁滨逊合译的英文本《存在与时间》，伦敦，1962 年，第 42 页。

② E·胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》(海牙，1962 年)。大卫·卡英译本，埃文斯顿，1970 年，第 325 页(以及第 279 页)。

③ 在这基础上，我们能揭示出胡塞尔那里有一种哲学神学的因素：上帝作为"本身具有本体论唯一性"的理性。参见霍尔，第 85 页。

不可能提供什么帮助。由于海德格尔"真理的内部张力和模棱两可"学说根本不在超验哲学反思的范围之内,在作为超验自我基础的原初当下的自我构造反论中,它自己并没有得到任何保证。更确切地说,正是这种形而上学的本质(即,把真理看作为揭示和把存在看作为被呈现的在场)仍然决定着胡塞尔的超验问题。相反,海德格尔承认这种必然与视存在为存在物的经验相联的掩蔽,即,对于首先使存在物作为存在物的每一种暴露都成为可能的掩蔽——他称之为本体论的区别。从而他逐步把暴露和掩蔽的相互包含看作为真理的最初意义。正如存在并非纯粹的在场,毋宁说是"澄明"自身一样,于是在"存在问题"的最初方面,真理结果成为一个事件。在形而上学方面已经以这样一种方式解释了"存在问题",以至于不能再提出这个问题了。

我认为,试图把胡塞尔的暂时性自我构造与海德格尔对辩证方式所作的研究联系起来,这对我们研究问题并不会带来什么帮助。但是当我们(与芬克一起)把"有限"看作为仅仅意味着整体客观化的界限——对于整体客观化来说,其界限预先假定(与同一哲学一起)无对象的整体——时,我们正是这样做了。从本体论上思考,这样一种解释意味着主张客观化的目标。辩证法的本性就在于使稳固的东西成为易变的东西,打破固定的东西。这是爱利亚派的发明。海德格尔力图考虑的掩蔽和暴露、在场和不在场的相互包含,并不是在这种意义上"辩证的",也不是作为"原初当下"和"绝对"真理的极限经验来表达的。毋宁说,它本身作为存在和真理被体验。存在的健忘不是世界的健忘。

如果这种解释是对的,那么面对着胡塞尔超验现象学,哲学的任务就不是对"现象学的内在性"作某种辩证的克服,而是不断地与现象学研究态度作对抗。但海德格尔的研究方向同样不允许辩证发挥。相反,即使"最终基础"的理想和系统

结构研究的理想在它自己本体论偏见上失败，海德格尔的研究方向仍要求经常地回到现象学的显示理想上。基本本体论的概念——它在我们语言的使用中已成为一个普遍术语——拙劣地规定了海德格尔道路的特征及其结果。这使我们立刻想到与胡塞尔追求的"超验还原"处于竞争地位的另一种哲学基础的形式。似乎不是"充足理由律"(Satz vom Grunde)和给自身建立基础的思想引起人们的争论，似乎海德格尔对《存在与时间》的超验解释并非通过在时间中建造存在这个任务证明了自己的不足。[①]

在我看来，要认真地把有限看作对存在的每一种体验的基础，必须使这些体验放弃一切辩证的补充。的确，有限显然是对思想的消极限定，并且以此而预先假定自己的对立面，超越，历史或(在另一方面)本质。谁会否认这一点呢？但我坚决主张，我们已经一劳永逸地从康德那里懂得，这种"显而易见的"思想方式不能对我们这些有限的存在物传达可能的知识。凭借有限而依赖于可能的经验和论证，仍然是一切可靠思想的基础。

但这种论证的基础的确是普遍的(如果人们能这样表达它的话)，是在某种有限中的无限。我们的一切思维方式都依赖于语言的普遍性。

因此，语言的问题最终成为人们注意的中心。对于胡塞尔(正如对于古希腊本体论和英国经验主义)来说，语言是思想的魅力。柏格森把它看作遮没生命之流的"语词之冰"。甚至对于黑格尔来说，语言与其说是表明理性的尽善尽美，不如说是一种理性形成的先决条件。令人震惊的是，在现象学那里，语言问题

---

① 参见马丁·海德格尔：《论人道主义》(法兰克福，1947年)，第17页。

很少为胡塞尔或舍勒所注意。

这不是说,胡塞尔没有认识到这个领域的问题。我们不能避免这个使人非相信不可的事实,即语言的形成是世界经验的系统化。在现象学的精密的描述工作中,对言语的日常方式的研究理所当然地起到了一个相当实际的作用——一个会聚点,在这儿现象学与当前盎格鲁-撒克逊的分析哲学产生了联系。这一点以后将引起我们的注意。当然胡塞尔的意向实现的构造秩序包括语言,特别是在发现建立"生活世界"的隐匿意向性以后。对他来说,这是一种"高层次"的成就。但这种成就不过是被偏执地描述了。[①]在我看来,这似乎对现象学研究任务的预测指出一种界限。承认这点实际就意味着超越它而继续向前了。

因此,从现象学的传统中,首先是海德格尔(虽然起初没有全力以赴),随后汉斯·利普斯给了语言在现代哲学中所具有的重要地位——不仅在现象学的后继者中,或者说在海德格尔那里,而且在盎格鲁-撒克逊的实用主义和实证主义的传统领域中也是如此。

就像超验现象学和盎格鲁-撒克逊的实证主义是相互对立的一样,历史上也有着相互对立的哲学传统,我们必须注意这些传统之间值得注意的会聚点。[②]意向和说话之间的联系("词的元音分立")在威廉·詹姆士那里有着确定的方面。正如林斯霍

---

① 罗曼·英加尔登在《文学艺术品》中作出的有价值的分析固然彻底论述了艺术品的语言构造,但是作为其意义的纯粹的(部分的)现实化,它是从"在存在的自律中存在的理想概念"的角度来看这个问题的。(《文学艺术品》第16章,第66章。)作者的真正兴趣集中在"理想概念的存在"上。只是以这种方式,他才相信,不仅在文学艺术品中而且在科学作品中,从完全主体化中解脱出来是可能的(第60章)。从语言方面来说,这仍然是第二位的现象。

② 也参见H·吕伯:"'语言游戏'和'历史',新实证主义和后期现象学",《康德研究》,第52期(1960—1961年),第220—243页。

滕充分表明的那样。[①]只是通过路德维希·维特根斯坦的毕生活动，语言才具有充分的影响——一种首先在英国被感到的影响。在维特根斯坦那里，语言问题一开始就是一个中心问题。然而，即使在维特根斯坦那里，也只是当他思想成熟时，语言才获得了其哲学上的普遍意义。

维特根斯坦最初试图对语言进行一种逻辑批判，这种批判将消除作为语言魔力的哲学问题。在 1921 年的《逻辑哲学论》中，维特根斯坦作了这种努力，力图把新实证主义的原子命题学说发展成一种"包罗万象的逻辑"，这种逻辑以始终如一的逻辑符号[②]"反映世界"[③]。一种"防止了各种逻辑错误"[④]的语言似乎有可能成为按照常规建立起来的符号语言。但尽管这样，在维特根斯坦试图以这种方式解决"我们的生活问题"方面，他肯定不是一个实证主义者。"确实有不能讲述的东西。它们是自己显露出来的。这就是神秘的东西。"[⑤]但这仅仅是他极端唯名论的神秘的反面。今天，在我们看来，在胡塞尔和维也纳学派之间关于真正的实证主义的争论似乎已经走到了与双方相反的方面。维特根斯坦在维也纳学派语言批评中的自我批判与海德格尔在现象学中的本体论批判沿着类似的方向前进。维特根斯坦与众不同的论述方式(很少提到人名，在《逻辑哲学论》中只提到弗雷格和罗素，在《哲学研究》中，偶尔提到 W·詹姆士[⑥])很难

---

① 参见 J·林斯霍滕：《现象学的心理学之路》(柏林，1961 年)，第 92 页及以下。

② 路德维希·维特根斯坦：《逻辑哲学论》，5.511，皮尔斯与麦吉尼斯合译的英文本，伦敦，1961 年。

③ 同上书，5.475。

④ 同上书，5.4731。

⑤ 路德维希·维特根斯坦：《逻辑哲学论》，6.522。

⑥ 路德维希·维特根斯坦：《哲学研究》(G·E·M·安斯孔贝英译本，纽约，1953 年)，第 1 卷，第 342、413、610 页；第 2 卷，第 xi 页。

直接运用于现象学。维特根斯坦对语言的批判消除了胡塞尔对心理主义的批判，[①]这一点相当明了，跟维特根斯坦对胡塞尔的超验还原不感兴趣这一点一样明了，维特根斯坦明确地批评了胡塞尔的意义的"理想统一"学说，尽管他没有提到胡塞尔的名字。但真正令人震惊的是，维特根斯坦的自我批判的方向类似于我们在现象学的演变中已经看到的方向。

在《逻辑哲学论》中(以及在保存下来的日记中，这些日记最初用德文出版)，思维的主体被揭露为一种迷信，它仅仅对行为的主体有利。"主体不属于世界；而是世界的一种界限，"[②]或曰它的先决条件。这是很不清楚的，并且听上去像叔本华。维特根斯坦怎样打算经过唯我论从唯心论走到实在论，同样是不清楚的(请看 1916 年 10 月 15 日笔记的条目)。

我们在他后期著作中找不到这样一种过时的夸张言词。在那里，语言以其基本限定占据着中心位置。海德格尔早就注意到"真理不是命题的真理"，并且他把理解(及其对象)的"存在性"放在与逻辑和对象科学的基础完全不同的基础之上。维特根斯坦的《哲学研究》——他在 1956 年逝世前不久准备出版的书——也以自己的方式从根本上批判了"逻辑语言"的理想并从而破坏了唯名论语言批判的整个前提。语言批判的目的在于借助语言把我们从思想魔力中摆脱出来。同时，维特根斯坦逐渐承认《逻辑哲学论》曾企图确立的语言的逻辑理想化与语言本身的性质相矛盾。现在他认识到，我们语言的每一个命题"事实上都井然有序。这就是说，我们并不要为建立理想语言而奋斗……"[③]概念的模

---

① 例如，"意向活动是非经验的"，同上书(第 2 卷，第 xi 页)，或"一个词的意义不是这种人们在听或说它时所具有的经验。"(同上书，第 2 卷，第 vi 页。)

② 路德维希·维特根斯坦：《逻辑哲学论》，5.632；641。

③ 路德维希·维特根斯坦：《哲学研究》，第 1 卷，第 98 页。

糊和不确定，对语言的使用并没有带来多大的坏处，于是我们反过来可以问，语言靠单义性是否能成功，语言能否由单一概念构成。

语言的"本质"并非停留在外观上，使得"命题的逻辑"能够制图式地获得。维特根斯坦问：语言是什么？[①] 即在实际上，在现实生活里，它是什么？这时他的主导概念是语言游戏。在进行游戏即使用词时，一切都井然有序，就像在日常活动中所发生的那样。一切命题还原到一个"命题本身"或还原到判断的形式，会使正在进行的现实语言游戏又产生实体化的错误。例如，在命令与服从或对它的喊叫和理解中，[②]简言之，在语言的生活形式中。问题在于，要接受的是以能被人理解的方式说出的东西。甚至孩子们的游戏也具有这样一种性质，我们以任何一种高明的知识都无法探究它们的既定规则。语言游戏正如孩子们的游戏一样有着不精确的或正在变化的规则。[③]这特殊的"方面"——使某事在看或说中显示出来的方面，我们用一种特殊的意义来"听"一个词的方式，[④]是直接呈现的，这与一件东西在儿童游戏中形成的游戏功能是一样的。

因此，这是一个不断使我们自己投入活生生的语言使用中并且避免由语言造成的那些问题的问题。在一定程度上，旧的语言批判倾向继续存在。但这种批判不再针对语言本身——当它实际上起作用时——相反是针对语言的无所事事，即针对错误的传递，这种错误的传递是在一种语言游戏转到另一种语言

① 路德维希·维特根斯坦：《哲学研究》，第1卷，第92页。
② 同上书，第1卷，第27页。
③ 同上书，第1卷，第83页。
④ 同上书，第1卷，第534页。

游戏(例如,从物理学转到心理学)过程中发生的。[1]《哲学研究》以无数变化形式继续着通常心理学思想错误地把"内部过程"实体化的做法。在此我们可以看到与现象学批判的某种一致,并想到在维也纳弗朗斯・布伦塔诺的思想或许也影响了维特根斯坦。我们在布伦塔诺处已发现(如同我们以前所强调的)对客观化观察进行的批评。

同时,维特根斯坦的新的探讨范围并不只是停留在消除经验心理学的独断上。在《哲学研究》的结尾,维特根斯坦自己在这方面指出:"一种完全与我们心理学研究相似的研究——一种非逻辑的研究[2]——有可能与数学发生联系!"[3]显然,它将像"医治""一种疾病"那样对待数学基础问题。[4]例如,它或许包括"数学事实的客观性和现实性"的问题,就像作哲学推理的数学家们所考虑的那样。这相同的东西也可以从现象学的立场表达,虽然肯定不是以那种治疗和导泻的方式。[5]还有什么会比下列句子更接近后期胡塞尔以及他对生活世界的兴趣或海德格尔关于日常此在的分析:"对于我们来说最重要的那些事物因素是由于它们的简单和熟悉而被隐藏起来。(由于某物总是在眼前,人们便无法注意到它。)他进行探究的真正基础根本没被人发现。"[6]

---

① 亚里士多德已清楚地认识到,许多哲学错误是由错误的传递造成的。参见《正位篇》,139 b 32 以下。

② 亚历山大・伊斯雷尔・维滕堡在《概念的思想》(1957 年)中描写了在这方面所作的努力。

③ 路德维希・维特根斯坦:《哲学研究》,第 2 卷,第 14 页。

④ 同上书,第 1 卷,第 255 页。

⑤ 参见奥斯卡・贝克尔在 E・胡塞尔与他人合编的《哲学与现象学年鉴》第 8 期第 441—809 页关于"数学存在"的分析。

⑥ 维特根斯坦:《哲学研究》,第 1 卷,第 129 页。

固然，他们各自确定的目标并不相同，但在批判的对象上是一致的。对于维特根斯坦来说，一种"确定的意向"本身就是一个相当可疑的概念。后期维特根斯坦也是如此，问题总在破除语法的神秘性——在这点上，人们想起尼采。因此，理想的逻辑语言不再是他的目标，只是因为，这样的理想语言本身表明是由一种神秘的假定所支配的。似乎存在着我们随后考虑如何称呼的第一客体——一种"神秘的过程"。[①]"唯名论者犯了把所有语词都解释为名词而没有真正描述它们的运用的错误。"如果说，在《逻辑哲学论》中他确定的任务仍然是指出原初的要素，那么，现在他却从柏拉图的《泰阿泰德篇》中引用了典型的一节，按照这段文字，字和声音——言语的现实原子——是不可定义的。现在，维特根斯坦用一个大写的"但是"作连接，而奥古斯丁的唯名论的语言理论则成为他自我批判的出发点。我们面临的问题是他能否从柏拉图对理论的批判中学到某些东西。这种对理论的批判引自《泰阿泰德篇》即柏拉图的辩证法。

然而维特根斯坦想借助"哲学问题应该完全消失"[②]这样一种语言游戏，达到语言使用上的完全清晰。因此，目标仍然是相同的：消除"无意义的"语词或记号。[③]但当维特根斯坦要求我们接受语言的"使用"并澄清其脱离常规的现象（在语言休息时，在它"无所事事"[④]"度假"[⑤]时产生的现象）时，维特根斯坦不带唯名论偏见地追求着这个目标。一个事例："我能知道别人在考虑

① 维特根斯坦：《哲学研究》，第1卷，第38页。
② 同上书，第1卷，第133页。
③ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，6.53。
④ 维特根斯坦：《哲学研究》，第1卷，第132页。
⑤ 同上书，第1卷，第38页。

什么，而不知道我在考虑什么。'我知道你在想什么'这种说法是对的，而'我知道我在想什么'这种说法是错误的。"①

因此，作为一种语言批判，一种"语言的理论"，哲学是对哲学的自我批判——我们甚至可以说，它是自伤的自愈。这与《逻辑哲学论》表明的自我否定的方式相似。②但限定哲学研究的范围和语言的理论不是很必要的吗？归根到底，对作为"活动性"或"生活形式"的语词和语言的"使用"或"运用"这些概念本身不需要进行维特根斯坦所说的"治疗"吗？维特根斯坦有时也提出下述见解："如果语言是一种交往的方式，那么，不仅在定义中而且在判断中必定存在着一致（这也许听上去是奇怪的）。"③也许语言的领域对于一切哲学的愚昧来说不仅是还原的场所，而且是一现实的解释整体。这种解释从柏拉图和亚里士多德的时代直到今天，不仅需要被人接受，而且需要反复再三的彻底思考。在这点上，我认为，胡塞尔的超验现象学还原尽管有其反思的唯心主义，比起维特根斯坦的自我还原来较少偏见。与他们两人相反，我们必须承认，我们一直并且仍然走在"通向语言的路上"。

---

① 维特根斯坦：《哲学研究》，第2卷，第xi页。

② 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，6.53、6.54。

③ 维特根斯坦：《哲学研究》，第1卷，第242页。

十、生活世界的科学(1969年)

虽然生活世界的科学是胡塞尔后期理论中讨论最多的部分,但似乎经常有必要检查这一学说中有什么新颖的东西,它是开辟了新的研究途径,还是仅仅给现象学从一开始就具有的纲领性的意向提供了新的比较清楚的说明?自我纠正和自我重复不能相互区别开来,这是胡塞尔思维方式的特征。因此,生活世界这个概念的引入,或者是胡塞尔为他的现象学研究所选择的一种真正探究方法(使他和他的哲学兴趣区别于占主导地位的新康德主义和实证主义的唯科学主义的探究方法)的纯粹描写或者是一种新的自我批判,如果这种自我批判没有达到胡塞尔毕生追求的伟大目标即把哲学建成一门严密科学的话,至少也要使这目标看上去是能达到的。我们可以补充说,胡塞尔的自我解释对于理解他的意义来说根本不是一条可以信赖的准则。他的自我解释也在不断更新的自我批判和目的论的自我解释这两者之间摇摆着。这种目的论的自我解释使他自称,他的《算术哲学》是构造研究的前兆。甚至舍勒和海德格尔对胡塞尔现象学基本原则提出的批评也没有使他改变,他坚持认为他们两人没有理解他的"超验还原"的真实意义。那是他的自我解释中唯一固定不变的东西。因此,在我看来,从方法论上说,要求我们在说明生活世界的学说时,要考虑到胡塞尔为了反对他的哲学

同时代人而不断提出抗议这一背景。

但是,人们必须退一步承认,生活世界这个新词——由某个哲学家提出的为数不多的几个新词中的一个,这个词在日常语言中获得了成功——有着非常丰富的意义,这种意义很好地体现了与占统治地位的新康德主义和实证主义哲学对立的胡塞尔思维方式的特征。生活世界没有把哲学的任务限制在科学的基础方面,而是把它扩展到日常经验的广阔领域。从而,不难理解胡塞尔后期著作中提出的生活世界概念的丰富含义为什么可以被许多学者所承认和接受,尽管这些学者本来并不打算遵循他的超验还原方法。因为与他的立场完全相反,他们已经在脱离笛卡尔主义这个意义上使用了"生活世界"这一流行术语,或至少,他们试图在现象学人类学的语境中,使自己的研究作为对社会和历史领域的独立分析而得到合法化。这种使用并非没有得到证明,因为胡塞尔本人也承认,制订一种生活世界的本体论乃是一件真正的任务,尽管是第二位的任务。这样做并不一定要求人们追随胡塞尔本人的超验现象学和超验还原道路。

事实上,胡塞尔现象学的意图不仅在于从全部科学经验背后去追溯简单的现象学材料,如感性知觉或实际的经验,去追溯与这些科学相反的合理的有效性要求,而且在于生活世界要求它本身的现象合法性得到证实。这方面的论题描绘了一种给定性的模式,或更确切地说,一个给定性的原始模式范围。把我们的注意力引向一种关于世界的科学知识结构(这种结构位于给定性模式背后),一种关于真正客观的世界的本体论,并因为客观的自然科学包含一切可知的东西,从而忽视这些给定的模式,这显然是不正确的。胡塞尔的《算术哲学》中最重要的见解之一是:在符号数字这个事例中清楚地认识到,根本不存在一成不变和教条主义的给定性概念。例如,在无穷数的情况下——无穷

数实际上不可能由定义所产生，但它有着精确规定的数学意义——给定性概念能意味什么呢？同样，生活世界给定性的模式必须被当作意向分析的对象，并且这种模式基本上建立在它们的现象特征上而不必还原到“物理”世界。这样一种分析遵循着意向对象和意向活动之间的相互关系，并且决定着意向所含的意义，它必然蕴含着“意识生活”——意向经验之流——会提供一种接近和显示生活世界中所给定东西的方法，而决不只是提供一种科学经验的客观性方法。因此，必须注意到这样一点：甚至胡塞尔的第一步研究已超出了新康德主义在事实科学意义上构想经验客体的任务。

只有对意向活动和意向对象之间的相互关系进行分析，才能揭露一种基于精确自然科学客观主义的世界本体论的幼稚可笑。正如胡塞尔所说的那样，这样一种世界本体论没有看到在它的方法中所包含的理想化这个要害问题，因而自身也无法确立。但另一方面，生活世界边缘域中的意向也代表了种种理想化，并因此包括了参与建立生活世界边缘域的那种意向活动。把与对象相互关联的构造意向性作为主题，并在总体上制订意识的基本结构——它以自己流动的暂时性建造对象——这些已经成为《逻辑研究》中相互关联之构造分析的纲领。在这个意义上，生活世界的论题并不是全新的，在胡塞尔研究现象学的最深层次——内在时间意识的自我构造时显然是考虑到它的，这些研究追溯到了超验现象学思想的第一个纲领产生之前的时代。

但后来，当超验还原的哲学方案把胡塞尔的一切研究都归入一个有系统的哲学框架中去时，当哲学的纲领是使哲学成为一门从确定无疑的证据这一最终基础出发的严密科学时，就有必要去检查超验还原过程的严密性和清晰度。就在此时，生活世界的问题出现了，“生活世界”这一术语被创造出来。人们都

知道，在《观念》一书中，胡塞尔阐明了建立在对超验主观性作分析基础上的新式的科学的哲学。因为这种哲学中第一次提供了一种具有真正超验特征的唯心主义。为了论证它，胡塞尔仿效笛卡尔的方法，通过一种井然有序的普遍怀疑而获得我思的确定性。由于胡塞尔是完全有意识的，这种胡塞尔式的笛卡尔主义就远离了笛卡尔的真正动机。特别是，胡塞尔非常清楚，笛卡尔对世界的普遍怀疑不可能以某种新的哲学确定性为一切知识提供一个系统的基础，不过是有助于把精确自然科学称为是关于客观世界的真正知识。因此，这自我（经得起最普遍怀疑的，不可动摇的基础）决不是胡塞尔试图用来建立诸证据的秩序和创立纯现象学的哲学的超验自我。笛卡尔的自我只是在进行一切怀疑之后仍然留下的世界的一小部分，然后人们借助这个自我，以与众不同的神学手段来证明对这个世界的认知是合法的。然而，胡塞尔从笛卡尔式的怀疑那里学到的是把关于世界的一切信念都普遍悬置起来。于是，他发挥了超验的中止判断学说，这种学说把一切关于现实的论断都用括弧括起来进行悬置。即使数学这种不受现代科学理论干扰的、极为逼真的科学的有效性也不能幸免。现象，给定性模式本身，必须通过对其现象学构造的研究，才能在本体论上得到论证和承认。

在《观念》中，这个包含在超验现象学中的庞大研究领域，按照其井井有条的充分自律被勾勒出来，并被称作为包罗万象的。借助于严密的超验还原方法，胡塞尔回顾了通常关于立场和世界观的一切哲学争论。假如人们想从胡塞尔的超验主观性分析中得到关于通常哲学立场的结论，甚至设想能找到实在论的因素，例如在他关于构成感性知觉的原始材料的学说中找到实在论的因素，那么，胡塞尔便感到被人误解了，并且我认为他是对的。胡塞尔坚决反对把现象学和心理学混淆起来，这是因为一

切事实科学都被排除在超验现象学范围之外。只有在超验现象学的基础上，事实科学才能在极为逼真的“新型科学”的形式中重新获得它们的合法性。为科学提供一种新的、清楚的、没有危机的基础，实际上也是超验现象学的要求。这就是胡塞尔在《观念》中提出并在他的最后一部题为《危机》的著作中保留和重复的要求。

当然，胡塞尔承认，坚定地、不犯错误地坚持超验态度有着巨大困难。他不仅指责他的对手们正倒退到非批判的自然态度即他们不懂得超验还原的彻底性，而且他承认倒退到自然态度的危险对任何人来说都是存在的。因此，在他的许多现象学研究中，他都不倦地讨论着主体间性问题：当另一个自我有着超验自我的相同特征时，我们怎么能靠超验自我来把握这另一个自我的构造呢？但最终，他总是依赖于对这个问题的同样的不含糊的解决方法：只有在超验主观性的基础上，在超验自我的彻底孤独中——即只有从超验唯我论的立场出发——人们才能使作为别的主体（它们中的每一个自然而然地就是一个“自我”）经验的“我们”的概念合法化。诚然，胡塞尔和他的学派都认为，主体间性问题具有决定的意义；许多探讨这个问题的学者都提出要有一种突破并拒绝在总体上采取超验态度。他们中的某些人甚至争辩说，胡塞尔本人也已经这样做了。但胡塞尔正确地声明，这种论点是一种错觉。只有从超验自我及其构造的完成方面着手，主体间性问题才能得到解决，“同类的自我”，所谓超验的移情作用的意向性才能被理解。说纯粹的知觉对象、物质的东西只有通过理想化的领悟形式才能成为另一个自我，这是难以理解的。胡塞尔明确承认，在他所采用的笛卡尔的怀疑框架中，并没有充分考虑主体间性问题。因此，他用许多篇幅来驳斥人们用他的主体间性理论反对他的超验还原理论的做法。看来，他

确信,对于他的作为严密科学的哲学的基础来说,并不存在现实的危险。

这同样适合于生活世界的问题。然而,在胡塞尔后期著作中,生活世界的问题与主体间性问题相比,更没有得到解决因而仍然存在。这问题到底是什么?胡塞尔以双重方式承认它:一种方式是针对他本人在《观念》中关于超验还原的描述所作的自我批评,另一种方式则使生活世界的问题以特殊的形式与哲学的超验基础问题牵连起来。固然,他最终坚决主张,生活世界与超验还原相牵连的问题可以得到解决,他还坚决主张,这个问题之所以显得解决不了,只是因为还原的方法没有精确地制定出来。但他逐渐地认识到,生活世界的问题对制定还原有着特殊的困难和悖论。

从这点出发,他发现,必然要对历史领域进行周密的思考。在他著名的 1911 年的《理念》一文中——该文标志着他的哲学纲领的开始——他认识到,世界观哲学是与朴素的和非反思的自然主义相同的次要危险。在世界观哲学中,他看出了急躁地要求得出草率的哲学结论的危险性,看出了一种会导致混乱从而造成"怀疑论和厌倦"的相对主义。第一次世界大战的可怕动乱对他个人产生了影响,不仅在于他失去了一个儿子,而且在于哈布斯堡王朝的覆灭和脱离他的祖国摩拉维亚。此后不久,另一些事件吸引了他的注意力:流行的唯心主义崩溃,辩证神学的产生,舍勒、雅斯贝斯和海德格尔的出现。这时个性单纯为人谦逊的胡塞尔极其认真地集中精力考虑这样一个问题:我怎样才能成为一个有价值的哲学家?对于胡塞尔来说,一个哲学家应是一个独立思考的思想家,是一个从科学的基础问题(胡塞尔是一位数学家)开始并扩展到人类生活一切问题、试图对自己的一切思想和信念作出最后

解释的人;对于他来说,每一种随意的未被证明的确信都必定显示了他缺乏内在的自信。正是在这种毕生探索最终的自我证实的背景下,历史主义和怀疑论的恶魔不断地打扰他。用这种关于生活世界的解释,他希望找到通往最终明晰的道路和新的诚实和理性的开端。这种新的诚实和理性将从根本上改造以后的世世代代。

他承认,在把哲学建成一门严密科学时,即在贯彻超验还原时,他犯了一个错误,这个错误的后果是提出了世界观哲学的种种要求,这些要求正威胁着突破可靠的科学思想防线。他以承认上述这个错误作为开始。在《观念》中,他认为,通过把所有被假定的实在、所有科学对象括在括弧里,他已还原出非客观的东西,纯主观性和绝对肯定证据的范围。他没有认识到,在对关于实在一般论题进行悬置时,在对世上一切对象进行括弧时,对于世界本身的信念,对于先于每一种实体断定的世界之边缘域-意向性的信念并没有被悬置——而这正意味着,在构造研究中也有随意的偏见。这种构造研究以超验主观性作为开始并要求建立一切客观有效性。并非真的是一种追求绝对精确和严密性的学究式愿望指导了还原的进程并发现了某个偶然的错误。这种错误是一个致命的错误。因为生活世界的边缘域——生活无疑在其中进行着,单单生活世界边缘域本身从来不是客体——对任何一个哲学家来说都提出了一个基本的问题。显然,他本人,作为从事于超验反思的一个人,也被这种世界边缘域包围着而根本没对此产生过怀疑。人们考虑这样的研究领域,就像人类文化学或历史告诉我们的那样,空间和时间产生大不相同的生活世界,在这些生活世界里,大不相同的事物无疑地不言而喻地流逝着。

当然,承认客观事实、客观规律,并能控制它们,让它们受每

个人的支配,这似乎就是科学之路。真理似乎只在这儿存在。但科学研究之路所追求的是由各种深思熟虑的决定提出的完全不同的目标。这些深思熟虑的决定超越了生活世界天生的自我给定性,并含有一种特殊的理想化和对世界的精确描述。在这方面,通过中止判断把关于事实的科学认识括弧起来便预先假定了生活世界的有效性是纯自我给定性的领域。然而,胡塞尔在《危机》中写道:"现在我们感到困惑,有什么别的东西能被科学地断言为得到一切时代所有人的承认。""现在"这个词在此当然不是指"在最初的中止判断之后的现在",而是指"在我们已认识到生活世界的多样性和相对性以及它们对所有科学客观性的优先权之后的现在"。在这方面,关于生活世界——它本身不是全新的——的基本有效性论题的见解仍然有着新的问题。当然,生活世界的主观相对性可以在其普遍的结构中得到分析。生活世界的超验性,一种普遍的超验性,并非是传统形而上学或科学的客观的超验性,而是给一切科学奠定基础的东西,因为作为基础价值,作为基本有效性,它先于每一种科学,包括逻辑。它现在不是一切真理之新的基础吗?它没有取代超验的自我吗?

当我们在《危机》(它是我们仅有的一本书)中看到胡塞尔关于超验还原新作用所作的明确概述时,我们惊讶地发现,早期纲领中那些为人熟知的老问题和见解又回来了,尽管是以某种改变了的形式出现的。生活世界之超验性的分析及其方法论的建立含有一种态度的改变,这种态度正是人们所熟悉的《观念》中的超验中止判断。[1]在新的描述中出现的与比较旧的、笛卡尔的

---

[1] 应当注意38段的标题,无论作者是谁,他都是错的。并不存在"把生活世界作为主题的两种基本模式",但由于一种兴趣的普遍转变,与把生活世界作为主题相反,存在着生活世界边缘域非主题化的现象。

逐步怀疑或“逐步还原”的方式不同的东西是：态度突然在总体上发生了变化。对有效性所作的每一次逐步括弧都将只是用另一种方式拥有普遍的基础而不是悬置其有效性。

的确，把生活世界基本有效性作为主题或加括弧是对“经验”自主领域所作超验研究的新的方面，因为出现在眼前的恰恰是具有变化着的边缘域的丰富多样生活世界的普遍结构。或者我们也可以说，“生活世界”的本质坚持着生活世界的一切形式。这条经过生活世界的道路不仅是一条“新的”还原道路，而且是一种新的重要见解，如果超验自我（还原也导致这种超验自我）证明能够解决舍此不能解决的困难的话。这个困难在于下列事实，即生活世界的普遍边缘域必然也包含超验的主观性。其实，生活世界发生在其主观的和相关的结构中。但在“这”世界中、在一个声称实质上独一无二的世界中的直接生活，其实是模棱两可的，因为它包括大量给定性的模式。这世界决不是自我给定的；它只是客观的一极，换言之，它在不断接近和暴露生活世界经验这个问题上所起的仍然是导向作用。以这种方式，中止判断即它的深思熟虑的主题化揭示了超验的主体-客体间纯粹的相互关系。

然而，在此它的一切神秘含义所包含的是什么呢？这个本身是世界一部分的世界-构造的主观性是什么呢？这就是我们人类，对于我们人类来说，这世界是有效的，我们是众多自我，我是其中的一个自我。通过构造分析来弄清世界的主体间经验的范围是必要的。人们能研究所有这些给定性的模式。例如：什么是熟人？在有熟人这个现象中包括和预先假定了生活世界的哪些共同边缘域？整整一系列的构造因素：呈现在别人面前并使别人呈现在自己面前，一个可能越来越大的熟人圈子，熟人内部较密切的和较疏远的不同层次，朋友和敌人的层次。此外，还

存在着具备其一切方式和规则的隐匿的社会边缘域。人们熟悉这种隐匿的边缘域，然而这种隐匿的边缘域是与人们自己的熟人圈子完全不同的东西。正是这世界本身在这种主体间经验中被具体化：这个世界就是它，而不是一个可以精确描述的、先验的“客观”世界。

即使我们认识到所有这些事情，并像我本人这样来考虑：每一个我都有可能自由地决定改变在中止判断上的态度和研究超验的相互关系超验性——这样，这超验的主观性允许甚至要求一个超验的共同体——我们仍然不能摆脱这种悖论，即世界-构造的主观性（虽然它可能是这样一种构造主观性的杂多）是由这些主观性所构成的世界中的一部分，并从而显示出一切特定的主观、相对的个人边缘域的特征。这种边缘域把刚果的黑人和中国的农夫与胡塞尔教授区别开来。按照预先给定的生活世界边缘域的不可悬置特性，作为一种“严密科学”的现象学如何才是可能的？

当我们顺着《危机》的文本读下去时，那里对于被解释的问题所作的解答似乎既不新又无可置疑——这是一个旧的答案，即超验地起作用的自我的主观性（对世界的信念正是由它构成的）可以不和那个自我相混淆。那个自我是世界的一部分，并由其对世界的一切经验所构成。这个构成了世界的一切形式——例如，梦的世界、儿童的世界、动物世界、历史领域、生和死的问题、性的问题——的东西不是一个与其他事物无关的自我，也不是作为世界的一个部分而存在于世的自我，而只是以其一切绝对肯定性和独特的哲学孤独而最终起着作用的自我。

然而，这里的原始材料并非只是这篇文章的文本——虽然这种原始材料是够模糊的，因为对新产生的困难所进行的讨论总是断断续续。除了这篇文本（它从未得到完成）之外，还有同

一时期的一系列文章和笔记。这些文章和笔记正确地表明了是什么因素影响和推动着胡塞尔。《危机》本身的写作也证实了这一点。胡塞尔几乎是辩解地谈到各种历史研究。在他承认主观-相对的生活世界为数众多时，这些历史研究成为不可避免的。

他在这方面从事的历史研究涉及伽利略物理学中的科学客观主义的起因。伽利略充分意识到基于自然科学基础之上的特定问题框架和理想化问题。胡塞尔的分析是一种发生的、理想-典型的建构，并且根据超验现象学的最基本标准(特别当它从属于生活世界时)，讨论了笛卡尔、休谟和康德。人们公认，康德的先验主义和新康德主义之所以会忽略生活世界和缺乏彻底性，是因为他们关于科学经验的概念过分狭隘。但从这里是否可以得出结论说，除了澄清历史之外，新的现象学主题就不能研究了？结论决不会这样。在胡塞尔以这样一种方式——“它重视一切可以想象的可能性，这些可能性被包括在这种边缘域里，或这种边缘域在其解释中能归结为这种可能性”——描写本质“生活世界”时，它所意味的是“生活世界的理想化问题”。[①]但这是否指出了胡塞尔笨拙地准备的那条历史研究之路呢？事情就是这样，对这些生活世界边缘域的洞察，不免以揭示现存生活世界的样式为开始，并“以其具体的和无限的历史性”来考虑这世界而告终。[②]但当我们读到，“一切可能的世界都是对于我们有效的这个世界的变种”，或这世界仅作为“永远流动的”被构成的东西而建立(在无限思想的意义上)时，它肯定意味着，生活世界，因为它是一种“观念”，并不是这个在不断流动的变化中以一系

---

① 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》(海牙，1962年)，第499页。

② 同上书，第500页。

列不断的纠正来建立自己的世界本身,它也不可能是传统的客观科学意义上的某门科学的对象。这样绝对地承认客观科学的有效性恰恰是一个错误。正是生活世界把这个错误揭露了出来。这错误就在生活世界中。生活世界原则上是一个直观地给定的世界。当然,给定,只是在它的流动着的边缘域的流动和起伏中的给定,而科学领域有逻辑基础的符号给定性同无穷数列一样不能由自身给予。①

这样,生活世界有着一个有限的、具有不确定的开放边缘域的主观-相对领域的普遍结构。从我们自己有限的生活世界和对古希腊以来定义明确的各种变化的历史回忆出发,限制科学领域的客观超验性,就能揭示具有自身有效性的生活世界。以老的现象学方式,靠变化和井然有序地改变我们的事例,生活世界的超验性也可成为可理解的,这一点能被怀疑吗?② 正是这种历史方法(1936 年胡塞尔对伽利略所作的分析中使用了这种方法)的自我解释,把生活世界的出发点看作对永恒真理的接近。③它必定紧紧抓住自我(作为纯粹活动的自我[Vollzugs-Ich])的超验意义以解决悖论,来之于每一个可想象的我的生活世界的继续有效性的那些悖论。那篇论文使这一点相当清楚。

不过,把生活世界的科学与客观科学(自古希腊以来一直决定着人类文明之路的科学)区别开来并不是一种任意的做法。因为客观科学是我们自己生活世界的一个因素。这个因素可以通过对其起源和其有效性界限的历史考察得到理解,而其中所包含的偏见也能被克服。严密的科学——青年胡塞尔承认并决

---

① 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》(海牙,1962 年),第 131 页。

② 同上书,第 383 页。

③ 同上书,第 385 页。

不会取消的科学——的确可以是科学，但这是一种新式的科学，一种基于态度改变的普遍解释和自我检查。它肯定不是从客观科学的思想中获得，而是从直接的生活-利益形式所包含的情境认识中获得的。这不是新的东西。但人们必须退一步承认，在一定的意义上，胡塞尔一踏上历史的自我澄明之路、把哲学化的个人生活世界的预先假定作为主题时，他自己毕生的任务便改变了。这条道路是在《危机》中提出的。然而，无疑这一新的道路通向超验现象学的老目标，一个牢牢地建基于超验自我（及其作为自我的自我构造）的目标。只有这条道路是严密的科学，这显然不是在传统科学或传统哲学的意义上，而是在新的生活意志的意义上而言的，“在自己以前的和预定的未来存在中熟悉自身”。①但这个目标是最终的、绝对的自我认识中的一个老目标，人们从中听到旧的熟悉的声音。具有一切灵活性和相对性的生活世界可以是一普遍科学的主题，当然，不是传统哲学或传统科学形式中的一种一般理论。②

此外，为《危机》所作的附录和序使这一点相当清楚：外在的、当代的因素——对生活世界的超验性及其历史性的一般发现之后——使胡塞尔把历史性的思考放在这条“超验还原的新道路上”。这种历史性思考的目的是反对当代的精神及其包含的历史怀疑主义。胡塞尔提到了舍勒和海德格尔的名字，③许多思考与正确地进行历史研究有关。但在这里，结果与我们在胡塞尔其他思想中所发现的东西没有什么不同：超验现象学（和哲学向现象学的转化）是哲学史的最终意义。

---

① 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，第 472 页。

② 同上书，第 462 页。

③ 同上书，第 439 页。

概括《胡塞尔文集》第6卷中的所有文章，胡塞尔也许会同意奥斯卡·贝克尔的观点。奥斯卡·贝克尔在很久以前就系统地阐述了这个观点，即《存在与时间》对问题的贡献，被限制在胡塞尔尚未解决的历史存在的"边缘域的确定"这一范围之内。不过，仍然没有提到严密科学的主张。自我反思最终达致一种适合于每一个人的知识，胡塞尔骄傲地补充道，达致一种人类的"普遍实践"，现象学有意识地引导人们达致的"普遍实践"。①

果真如此吗？这是跨越实践的政治判断和隐匿的科学有效性之间正在加深的鸿沟的方法吗？现象学建议，处于生活世界中的人们应追随这样的哲学家，考察"实践知识"（这种知识构成生活世界中人的活动基础并决定人的活动）与基于超验现象学的、值得夸耀的严密科学（新型的科学）之间的复杂关系，从而为自己辩护。然而，这能规定和决定生活世界中人们的方式吗？胡塞尔毕生所考虑的最终目标就是要做一个有价值的哲学家。这个目标对于他来说，似乎可以通过对生活世界基本现实与超验自我思辨的、最终基础的相互交织的洞察而达到。谁想成为一个哲学家，谁就必须说明一下他的所有偏见和他的一切不言而喻的假定。他"在生活中的位置"是由他自己的独特活动的这种要求所决定的。

我在这里间接提到的是现象学的自指性问题，一个胡塞尔本人思考的问题。但它被可疑的科学问题和上面提到的新型实践纠缠着。实际上，只是在海德格尔对主观性和客观性概念的本体论批判中，我们才获得了揭露这种错觉的哲学方法。新康德主义始终没有注意到这种错觉，而且不仅仅是新康德主义有这样错觉。理性的决定能以任何方式从科学获得，这是一种幻

① 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，第503页。

觉，正是这种幻觉会造成一种“普遍的实践”。即使过去海德格尔自己的问题针对着一个完全不同的方面，并以一种危险的方式削弱哲学与科学的关系，我们仍然感激他恢复了蕴涵在亚里士多德的实践智慧概念之中以及对柏拉图善的知识（作为实践哲学，其合法性一直继续到18世纪为止的传统）的批评中的“知识的模式”。无论在我们的实际知识中运用了多少科学理论，以为在我们的实际决定背后的知识仅仅是科学的应用，这种看法是错误的。根据这一事实，“生活世界”的概念具有驳倒胡塞尔超验思想框架的革命力量。我们面对的不是理论和实践的综合，也不是新型的科学，而是独断科学主张的超验的实践政治的局限以及关于哲学本身科学性的新的批评意识。早在《逻辑研究》（1900年）的前言里，胡塞尔关于科学应用的思想中就已出现了某种模棱两可。如果科学的应用不过是我们如何借助科学的帮助做我们所能做的事情的话，那么，它肯定不是要对未来负责的我们人类所需要的应用。因为科学本身决不会阻止我们做我们能做的任何事情。但人类的未来不仅要求我们做我们能做的事，而且要求我们为自己应该做的事作出理性的解释。在这方面，我赞同以胡塞尔新型生活世界实践的思想为基础的那种道德冲动，但我想把它与一种真正实践政治的常识的旧冲动结合起来。

十一、马丁·海德格尔和马堡神学(1964年)

让我们回顾一下本世纪20年代。在那个斗争激烈的年代里,在神学方面马堡发生了与历史的和自由的神学的决裂,新康德主义被抛弃,马堡学派解体。在那个年代里,哲学界群星璀璨。正是在那个年代,爱德华·图尔奈森在马堡对神学团体作了演讲。对于我们年轻人来说,他是马堡辩证神学的第一位先驱。在那次演讲之后,马堡神学家们多少有点犹豫地同意了他的观点。年轻的海德格尔也参加了那场讨论。那时,海德格尔作为助理教授刚刚来到马堡。甚至在今天,我仍觉得他在结束自己关于图尔奈森演讲的讨论时所采用的那种方式是令人难忘的。在提到弗朗兹·奥弗贝克的基督教怀疑主义之后,他说,寻找一个能唤起人们信仰并保持这种信仰的词是神学的真正任务。这个任务必须再次提出。这是一个纯粹的海德格尔主张,充满着模棱两可。海德格尔说这些话是要为神学提出一个任务。也许海德格尔对神学所作的攻击甚于奥弗贝克对他所处时代神学的攻击,因为他对神学自身的可能性表示绝望。瞧,一个多么动乱的哲学和神学争论的时代开始了!一方面,有鲁道夫·奥托高贵的节制;另一方面,有鲁道夫·布尔特曼线条分明、扣人心弦的解经学。一方面有尼古拉·哈特曼清晰的思想;

另一方面，有海德格尔问题的惊人彻底性。海德格尔提出的问题也引起了神学的注意。《存在与时间》的最初形式是海德格尔1924年在马堡对神学团体所作的一篇演讲。

海德格尔在讨论图尔奈森演讲时所持的观点至今仍是他思想的主要动机，那就是语言问题。在马堡，人们对这个问题还没有思想准备。马堡学派（几十年来，由于其方法论上的严密，在同时代的新康德主义者中久负盛名）全神贯注于科学的哲学基础问题。它肯定地假定：人们所能知道的，只能由科学来真正把握；经验的客观化凭借科学具有了知识的意义。概念的纯净，数学公式的精确性，无穷小方法的胜利——马堡学派哲学上关心的是这些问题。他们并不关心语言构造波动不定的中间领域。甚至在恩斯特·卡西尔把语言现象带到马堡新康德主义唯心主义纲领中去时，他也是按照客观化的方法论原则来做这件事的。显然，他的《符号形式的哲学》与科学的方法论无关。它把神话和语言看作为符号形式，看作为客观精神的构造，它们应该在超验意识的基础范围内有其方法论的基础。[1]

与此同时，现象学开始在马堡引起人们的注意。马克斯·舍勒的物质价值伦理学的建立（它尖锐地批判了康德道德哲学的形式主义）已给当时马堡学派的先锋尼古拉·哈特曼留下了深刻的印象。[2]舍勒令人信服地表明（正如黑格尔在一个世纪前所做的那样），从伦理学的绝对命令形式"应当"这个现象出发来探讨全部伦理现象是不可能的。因此，在道德哲学领域里，超验

---

① 关于卡西尔有关这点的讨论，参见他的《符号形式的哲学》，第1卷（纽黑文，1953年），第73—114页。

② 参见N·哈特曼关于胡塞尔等人所编《哲学与现象学研究年鉴》的评论，刊登在《人文科学》第1卷（1914年），第35、97页以下。并参见哈特曼《短文集》第3卷（柏林，1958年），第365页以下。

意识的主观出发点的根本局限暴露了出来。“应当”的意识不可能包括整个道德价值领域。但现象学派与马堡学派不同，它不像后者那样以不证自明的科学事实为根据，因而影响更大。它对科学的经验进行推敲并对经验的方法作范畴的分析。它把生活的自然经验——即后期胡塞尔所称的、现在很著名的“生活世界”——摆在其现象学研究的突出位置。厌恶道德哲学中的绝对命令伦理学、抛弃马堡学派的方法论主义，这两者在神学方面有类似之处。当再一次谈论上帝的问题时，系统的历史神学的基础就动摇了。鲁道夫·布尔特曼对神话的批判，对世界神话式描写的看法，特别是认为这种对世界的神话式描写在《新约全书》中仍然起支配作用的看法，也就是对客观化思想这个总论点所作的一种批判。布尔特曼的使某物处于某人的支配下(Verfüg barkeit)的概念——他力图以此包括历史科学的过程和神话式思维过程——简单明了地形成了和真正神学词语相反的概念。

这时，海德格尔来到了马堡。无论他讲授什么课——无论是从笛卡尔还是亚里士多德，柏拉图还是康德出发——他的分析总是在传统概念的隐蔽下深入到最原初的此在经验。我曾读过 1922 年海德格尔寄给保罗·纳托普的一篇早期手稿，它清楚地证实了这个事实。(它是海德格尔准备的阐释亚里士多德哲学的基础导言，特别谈到年轻的路德，加布里埃尔·比尔和奥古斯丁。海德格尔肯定认为它确定了解释学的情境：它试图使读者意识到这个问题和我们面对传统大师亚里士多德时所遇到的理智的阻力。)今天，没有人会怀疑，海德格尔对亚里士多德哲学的专心研究中所包含的基本意图是批判性和破坏性的。但在那时这个意图并非这样清楚。海德格尔把著名的现象学直觉力运用到自己的解释中去。这种直觉力

如此深刻而惊人地使亚里士多德原著摆脱学院传统的沉积和当代批判拙劣地予以歪曲的亚里士多德的形象(科恩喜欢说“亚里士多德是一个药剂师”),使它以一种意想不到的方式开始说话。也许,当时不仅对于学生而且对于海德格尔本人来说,亚里士多德的力量——虽然是一个对手——一度控制了他。[①]的确,海德格尔的论述冒了这种风险,就像柏拉图说的使对手的地位更加巩固。[②]因为除了逐步同文本的真理妥协和冒险倒向它之外,哲学的解释还能是什么呢?

1923年我遇到海德格尔时,第一次开始意识到这一点。那时,他仍然在弗赖堡,我参加了他关于亚里士多德《尼各马可伦理学》的讨论会。我们研究关于实践智慧的分析。海德格尔向我们指出,根据亚里士多德的原著每一种技艺都形成一种内在的界限:它的知识不是对某物的充分揭露,因为它知道如何做的工作被一种不受它支配的不确定用法所取代。于是,他开始讨论把所有这种知识特别是纯粹意见同实践智慧区分开来的那种差异:λήθη τῆς μεν τοιαύτης ἕξεως ἔστω, φρονήσεως δὲ οὐκ ἔστω。[③]我们对这句子把握不住,对这些古希腊概念相当生疏;当我们探索一种解释时,他粗暴地断言:“那就是良心!”在这里,我们并不想指出在这断言中有多少教师式的夸大其辞,甚至也不想指出,对于实践智慧的分析在亚里士多德那里实际具有的那种逻辑和本体论的力量。今天已很清楚,在亚里士多德对柏拉图善的理念的批判以及亚里士多德关于实践知识的概念中,海德格尔发现了什么,又是什么东西这样强烈地吸引了他。它

---

① 在这一点上,人们可以考虑在《存在与时间》第225页上所论及的亚里士多德《尼各马可伦理学》第6卷和《形而上学》第12卷。

② 柏拉图:《智者篇》,246d。

③ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第6卷,第9章,1149 b 29。

们描绘了一种知识的模式(an εἶδος γνώσεως)①,这种知识的模式再也不能以任何方式建立在科学意义上的最终对象化的可能性基础之上了。换言之,它们描述了具体的存在环境中的知识。或许在克服古希腊逻各斯概念上的本体论偏见方面,亚里士多德能有所帮助吧?海德格尔后来一时把逻各斯作为近在和在场(Anwesenheit)来解释。这里对亚里士多德著作的粗暴分裂使人想起海德格尔自己的论题所研究的问题。例如,在《存在与时间》中,正是这种良心的召唤,第一次使"人的此在"以其本体论的和暂时性的事件-结构显示出来。当然,很久以后海德格尔才根据"澄清"原则解释了他的此在概念,并使它摆脱所有超验的反思②。通过海德格尔对逻各斯的批判,以及对作为近在的存在的传统理解所作的批判,信仰这个词最终也能找到新的哲学合法性吗?以多少有点相同的方式,后来海德格尔的"纪念"(Andenken)决不允许我们完全忘记它原来与"虔诚"(Andacht)的接近。黑格尔已经注意到这种接近。这是海德格尔关于图尔奈森讨论的模棱两可文章的最终意义吗?

后来在马堡,一个类似的事例引起了我们的注意。海德格尔正探讨一种经院式的区别,谈论指示活动和实践活动之间的差异。③这些经院式概念大致相当于"反思的"和"直接的"这样一些概念,并且,举例来说,指的是提问题的行为和把注意力明确指向作为提问的提问这种可能性之间的差异。这一个能导向

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第6卷,第9章,1141、633以下。

② 同时亚里士多德生的概念对海德格尔来说也是重要的,这个问题在海德格尔对亚里士多德《物理学》BI的解释中看得相当清楚。参见海德格尔在《思想》杂志(米兰-瓦雷泽,1958年)上的论文。

③ 关于这个区别的历史背景,参见《20世纪哲学基础》。

另外一个。人们能把提问称为提问，从而，不仅提问，而且说人们提问，说这样那样的事物是可以提问的。那时对我们来说，抛弃这种从直接意向向反思意向的转变，似乎是通向自由的道路。它允诺从牢不可破的反思圈子解放出来，重新获得概念思维和哲学语言的号召力，从而也许将保证哲学思维有一个与语言的诗意使用并列的地位。

当然，胡塞尔的现象学，以其超验构造分析，已远远超出了明确对象化的领域。胡塞尔谈论隐匿的意向性，即概念的意向。在这种概念的意向中，某物被意向并被断定为实体有效。没有一个人因为作为个人被意向和作用从而意识到这种意向性的，然而，这种意向性对任何人都有约束。这样，我们称之为意识流的东西在内时间意识中被建造起来。生活世界的边缘域也是这样一种隐匿意向性的产物。然而，不仅海德格尔引证的学院式区别，而且胡塞尔对超验意识的隐匿"实现"所作的构造分析，都来自理性的不受限制的普遍性。这种不受限制的普遍理性能澄清每一件在构造分析中所意向的事物，这就是说，能使它们成为明确的意向活动的对象——换言之，使它们对象化。

与这种对象化相反，海德格尔本人坚定地朝着另一个完全不同的方向走着。他寻求真实性和不真实性，真理与谬论之间那种内在的、稳定的互相包含，寻求那种基本的伴随每一种暴露的隐藏，内在地与总体对象化可能性思想相矛盾的隐藏。下述见解清楚地表明了推动他前进的那种倾向，这种见解认为，使过去呈现的最基本的模式不是记住，而是遗忘①。这种见解在那时曾极为深刻地指导我们、推动我们。海德格尔的理论与胡塞尔超验主观性在本体论方面的对立，在内时间意识现象学的这

① 参见马丁·海德格尔《存在与时间》，第339页。

个核心问题上十分明显。的确,与记忆在布伦塔诺的时间分析中所起的作用相反,胡塞尔的分析试图对当下的现实存在(它总是蕴涵"正被察觉的东西")与清晰的回忆作出更为精确的现象学的区分。当下的现实存在在沉积到过去这个过程中被保留下来,胡塞尔称之为"保持的意识"。一切关于时间和在时间中的实体的意识均基于保持的意识之功能。[①]诚然,这些是"隐匿的"功能,但又恰好是保持当下的功能,一种似乎是停止流逝进程的功能。这种现在(它从未来中浮现并沉入到过去)仍然根据近在来理解。与此相反,海德格尔看到了时间(这种时间存在于此在的基本动力之中)的原初本体论范围。按照这种观点,关键在于时间的不可思议的不可逆转性,这种不可逆转性决定了时间不会再次出现,而总是消失。此外,时间不是在"现在"或现在的连续中,而是在此在的本质上未来的特征中有其存在,这个问题也很清楚了。这显然是实际的历史经验,是使我们具有历史性的模式。人们遇到的总是多于他所做的,这个事实证明了遗忘。这是使过去和正在过去的东西论证它们的实在性和力量的一种方式。海德格尔的思想显然超出了超验的哲学反思范围(凭借胡塞尔隐匿的意向性,这种哲学反思已经把这些作为内时间意识及其自我建构的暂时性结构当作主题)并向外扩展了。事实上,批判亚里士多德的存在和实体概念中包含的本体论偏见,批判现代的主体概念中包含的本体论偏见,最终必然导致超验反思观念本身的消亡。

这种实践活动使得实在以一种完全非反思的方式被经验到

---

① 参见胡塞尔"内时间意识现象学讲座",马丁·海德格尔编辑,载《哲学与现象学研究年鉴》第9期(1928年),第395页以下。詹姆士·S·丘吉尔的英译本《内时间意识的现象学》(布卢明顿,1964年),第57页以下。

(例如,在人们并不注意的情况下,从事现实的实践活动便有了使用工具的经验,停止实践活动便有了关于过去的经验),没有转化为一种不带新的掩蔽的所指活动。海德格尔对作为在世存在的此在进行分析的要点是:以这种方式经验到的在者的存在,特别是世界的世界性,不是客观上所遇到的。相反,它在本质上掩蔽了自己。《存在与时间》已经讨论了自在存在(Ansich-sein)——按照近在是不可言喻的——最终所依赖的到手边的守身自在(Ansichhalten des Zuhandenen)。[①]到手边的存在不单单是一种其暴露和暴露性引起人们争论的掩蔽和掩蔽性。它的"真理"——它的真正的、没有伪装的存在——显然恰恰在于它的难以觉察性、不引人注目性和非顽固性。在《存在与时间》中,已经暗示要彻底抛弃那些指向此在的自我理解的"澄清"和"暴露性"。因为即使到手边的守身自在最终也建立在作为每一次卷入的基础(Worumwillen)的此在之上,但是很清楚,在世存在本身的"暴露性"不是此在的整个透明度,相反必需有对无限的基本控制。[②]到手边的守身自在与其说是一种抑制和掩蔽,不如说是在世界关系中被包括和被保留的东西,它在这种关系中有了自己的存在。使得"暴露"不仅与掩蔽(Verbergung)而且与庇护(Bergung)共处的内在的张力,归根到底,也深入这样一个范围,在这个范围里,语言显示了其多方面的特质,并能有助于神学家对《圣经》的理解。

在神学领域内,自我理解的概念也经历着一种相应的转变。信仰的自我理解——新教神学最关心的事情——显然不可能通过超验的自我理解概念来恰如其分地把握。我们是通过超验唯

---

① 海德格尔:《存在与时间》,第 75 页。

② 同上书,第 308 页。

心主义来了解这个概念的。费希特特别声明，他的知识学始终如一地贯彻那种理解其自身的先验唯心主义。人们想起他对康德自在之物概念的批判[①]。费希特在批判中带着轻蔑的口吻粗鲁地说，如果康德理解了他自己，那么，自在之物只能意味着某个不确定的东西。如果康德没有想到这一点，那么，他只是个笨蛋，根本不是思想家。[②]在自我理解概念的基础上存在这样一个事实，即一切独断的假定都被理性的内在自我产物所粉碎，最后这超验主体的自我建构完全是显示给自己的。令人吃惊的是，胡塞尔超验现象学观念竟如此接近费希特和黑格尔提出的要求。

但对于神学来说，这样一种概念不能原封不动地保存下来。因为，如果有什么东西与启示观不可分割的话，那就是：人们不可能凭借他自己的方法获得对自己的理解。一个古老的信仰主题是，人从自身出发根据这个世界（自认为由人主宰的世界）来认识自己时所作的一切努力，最终都将失败。这种主题已渗透在奥古斯丁对其生活的反思之中。事实上，看来"自我理解"这个词和概念的最初用法应归功于基督教的体验。我们在哈曼和他的朋友雅各比的通信中发现这两者。从虔诚信仰的确定性这一立场出发，哈曼试图使他的朋友确信，他决不可能达到对他的哲学的真正的自我理解，也不可能认识信仰在其中所起的作用。[③]显然，哈曼用"真正的自我理解"所指的东西超过了自身一致的思想所具有的完全自我透明。毋宁说，自我理解包括

---

① 参见I·H·费希特编辑的《约翰·戈特利布·费希特全集》第1卷，"知识论的两个引论"，第471页以下，第474页以下，第482页以下。

② 同上书，第482页。

③ 参见雷娜特·克诺尔的海德堡学术演讲"J·G·哈曼和神父H·雅科比"，《海德堡研究》，第7卷（海德堡，1963年）。

着具有决定作用的历史性。获得真正自我理解的人们身上会发生并已经发生某些事情。于是,信仰的自我理解的意义是,信仰者意识到他对上帝的依赖,他获得这样的见解,即即使尽其所能,他也是无法理解自己的。

布尔特曼以他的使某物受某人支配的概念以及认为建立在这一概念基础上的任何自我理解都必然会失败的看法,使海德格尔对哲学传统的本体论批判为神学目的服务。他描写了与古希腊哲学中内含的自我意识相对立的基督教信仰的立场。但为了保持他自己的学者身份,他认为,希腊哲学是希腊时代的哲学。他的注意力并不集中在本体论的基础上,而是集中在对存在的自我理解上。特别是,古希腊哲学意味着斯多葛派自我控制的理想,它被解释为完全自足的理想,并被基督教批评为是站不住脚的。由此出发,在海德格尔思想的影响下,布尔特曼用不真实性和真实性概念详细解释了他的主张。已落到这个世界中的此在,根据自我控制理解自身的此在,被看作为转化,并且在破坏其自足过程中经历着向真实性的转折。对于布尔特曼来说,对此在的超验分析似乎描述了一种独立于其内容并处于存在的基本动力中的中性人类学基本构造。根据这个基本构造,信仰的感召能"存在主义地"得到解释。因此,恰恰正是《存在与时间》的超验哲学概念符合他的神学思想。当然,它不再是旧唯心主义的自我理解概念,也不是可以表示信仰体验之超验性的那种绝对知识的顶峰。因为信仰活动的概念解释之所以可能,全在于其活动的超验性——历史性的超验性和人类此在的有限。海德格尔获得的恰恰就是根据暂时性对此在所作的这种解释。

在此讨论布尔特曼研究的意义不是我所能胜任的。以严格的历史哲学方法,按照保罗和约翰对信仰的自我理解,对他

们俩作出解释,必定是存在主义新解经学的一个胜利。正是在这样一种解释中宣传《新约全书》的布道活动获得了其最高的意义。

与此同时,海德格尔的思路朝着相反的方向发展着。超验哲学的自我知识证明,它不太适合于海德格尔内心深处所考虑的问题,从一开始就推动着他前进的问题。后来产生的、关于转折[Kehre](这种转折从此在的真实性的语言中排除了每一种存在的意义并去除了真实性概念本身)的讨论,在我看来,似乎不再能与布尔特曼的基本神学所关心的事连在一起了。然而在这方面,海德格尔当时确实第一次探讨了能实现他的早期要求(即神学找到那个不仅唤起人们信仰而且使人们保持信仰的词)的范围。如果信仰的感召(向那个我的自满进行挑战并迫使那个我在信仰方面进行自我检查)能解释为自我理解的话,那么能保持人们信仰的某种信仰语言也就是别的什么东西了。恰恰由于这语言,一种新的基础在海德格尔思想中被更为清楚地勾勒出来,即,真理是一个在其内部包括其本身错误的事件,是一种掩蔽又拯救的暴露,也应了《关于人道主义的信》中的那句名言:语言是"存在之家"。无论怎样脆弱和富于历史性,这一切都超出了任何自我理解的视域。

人们也能由理解的经验和自我理解的历史性向同一方向前进,正是在这点上,我开始努力发展自己的哲学解释学。首先,艺术的体验给这个事实提供了无可怀疑的证据。这事实是,自我理解不会给解释提供足够的视域。这个事实对于艺术的体验来说必定不是什么新的知识。甚至康德以来的现代艺术哲学赖以存在的天才概念也把无意识作为其基本组成部分包含在内。对于康德来说,在自然的创造力(其形式给予我们并为人们创造了美的奇迹)和天才(他像自然的宠儿无意识地不受规则约束地

创造了典型的东西)之间有着内在的平行。剥夺艺术家的自我解释的合法性是这种论述的必然结果。如果艺术家所做的这样一些解释性声明能产生的话,那么,它们是随后反思的结果。在这反思中,艺术家与任何正视其作品的人们相比并没有优先的特权。艺术家的这种声明的确是文献,并在一定的情况下构成以后解释的出发点。但它们没有一个规范的地位。

但如果我们在天才和体验艺术(Erlebnis-art)的美学界限之外进行观赏,认为解释者内在地属于作品意义的运动,上述结果便更有决定意义。因为那时甚至某种无意识原则(在"创造性的心灵之奇迹"中显示出来)的标准也被放弃了。在艺术体验后面解释学现象便普遍出现了。

事实上,深深地渗透到一切理解的历史性中去必然会导致这个方向。一种具有重要意义的观点出现了,它主要是来自于17、18世纪较老的解释学研究。作者的想法,作者意指的东西,能否无条件地被认作理解一个文本的标准呢?如果我们给予解释的公理一种宽泛的同情的解释的话,它肯定包含某种令人信服的东西。这就是说,如果对于"作者意指的东西"我们理解为"他一般可能意谓的东西"——存在于他自己个人历史视域之中的东西——并因此排除"他根本不可能想到的无论什么东西",那么,这个公理看上去是合理的。①它使解释免遭时代错误、任意篡改和不合理的运用。它似乎表达了历史意识的伦理,历史精神的良心。

但如果人们把对文本的解释与对艺术品的理解和体验一起考虑的话,这个公理仍有着一些从根本上说还有问题的东西。或许也存在着历史上适当的并在一定程度上是真正的艺术品体

---

① 引自加达默尔《真理与方法》,第172页。

验模式。但艺术体验肯定不能仅限于这些模式。正因为我们牢牢抓住了整体化的历史任务(对作为人类体验的艺术品的每一种体验提出的任务),我们也许可把毕达哥拉斯化的美学排除在外。然而,我们必须承认,艺术品代表着一种独特的意义结构,其理想是探讨非历史的、确定无疑的领域。[①]我们的体验和解释显然决不会被作者的想法所限制。现在,如果我们补充说,这种浪漫主义已经显示的理解和解释的内在统一性把理解的对象——不管是艺术品、文本还是任何一种传统——带到现在并且用它自己的语言来重新谈论它,那么,我认为,我看到了某种被暗示的神学推论。

《新约全书》——它把为我的应用形式给了福音——布道活动的意义最终不可能与历史科学意义上的合理研究发生矛盾。我坚决主张,这是一个不可改变的科学意识要求。不能设想基督教《圣经》文本的拯救意义与布道活动的拯救意义之间有一种相互排斥的关系。但在这儿,它可能是一个相互排斥的问题吗?《新约全书》的作者们所意欲的意义(甚至他们具体地想到的东西)不是朝着拯救(人们读《圣经》就是为了这种拯救)意义的方向移动吗?这并不是说,充分的和适当的自我理解源于他们的论述。他们完全属于弗朗茨·奥韦尔贝克称之为"原文学"(Urliteratur)的那种风格。如果按照文本的意义去理解作者的想法,即基督教原作者的"实际"理解视域,那么我们给《新约全书》的作者们带来了虚假的荣誉。他们的荣誉恰恰应在于他们宣布了那些超越他们自己理解范围的东西——即便他们是约翰

① 当奥斯卡·贝克尔想用"毕达哥拉斯的"真理反对我解释学地解释美学体验的企图时,他没有涉及真正引起争论的问题。参见贝克尔"艺术美学领域的超验可疑性",载加达默尔主编的《哲学周刊》,第10期(1962年),第225—238页,尤其是第237页。

或保罗。

这种断言决不需要一种控制不了的神灵启示理论或灵魂的解经学。这样一些东西会使我们失去从《新约全书》学识里获得的益处。事实上，这不是一个解释理论的问题。如果我们结合法学的解释学环境、人类研究和艺术体验一起来考虑神学的解释学环境（正如我在哲学解释学上所作的努力那样），那就很清楚了。理解在任何地方都不意味着对作者所"意谓"的那种东西的纯粹恢复，不管他是艺术品的创作者，行为的从事者，法律书的作者，还是别的什么人。作者的想法没有限制理解的视域，使解释者必须移动的那种理解视域。确实，如果解释者真的想去理解而不仅仅是重复的话，他在这种理解的视域中必然被移动。

在我看来，对于这个问题最可靠的证据似乎在于语言的特性。不仅一切解释发生在语言这个媒介物中，而且就解释必须与语言形式相关而言，当解释把它提高到其自己的理解时，解释也把被理解东西的形式带到它自己的语言世界中去。这不是与"理解"本身相反的从属行为。自从施莱尔马赫以来，古希腊人一贯坚持的"思想"（νοεῖν）和"表达"（λέγεω）①之间的古老区别，在解释学中不再占有显要的位置。此处争论的东西根本不是一个翻译的问题，至少不是从一种语言到另一种语言的转换。所有翻译的不可救药的不足，足以说明我们记得的这种区别。当理解者试图说明他的理解的时候，他不是处于翻译者的不自由的环境之中。翻译者必须努力使译文与原文逐字相同。理解者有着真正说话的自由，说出文本所意味的东西。当然，每一种认识都只是"在途中"，它决不会完全到达终点。意义的完整就在

① 这种区别第一次出现在巴门尼德的说教诗中。参见 H·迪尔斯：《前苏格拉底哲学家残篇》第 5 版，第 2 页，第 7 页以下，第 8 页、第 35 页以下。

于能自由地说出想说的东西、甚至是解释者想说的东西。语言学上明确表达的理解有它的自由度，理解不断地填补这种自由度，然而不会完全填满它。“有许多要说的东西”是解释学的基本关系。解释不是对某种飞逝着的意义随之而来的固定，正如说话不是这种东西一样。归结为语言的东西（甚至在文学传统中）不是某种意义本身，毋宁说是借助于意义对世界的体验。这种体验总是需要我们整个的历史传统。传统总是能渗透的，因为在它中间有一些东西被传递[tradiert]下来。不仅神学必须寻找的词是一个词，而且对于传统的演讲所作的每一种回答也是一个词，一个保存的词。

十二、海德格尔的后期哲学(1960年)

今天当回顾两次大战之间的日子时我们可以看到,本世纪战乱之间暂时的和平象征着一个具有非凡创造力的时代。甚至在灾难性的第一次世界大战爆发之前就已显示出,这个富有创造性的时代即将来到,特别在绘画和建筑学方面。在很大程度上,当代的一般意识,由于可怕的世界大战打击而引起了变化。第一次世界大战的屠杀给文化意识和坚信自由时代进步的信念以沉重的打击。在这个年代的哲学中,一般情感的转变为下列事实所证明,即19世纪下半叶在复兴康德批判唯心主义中生长出来的、占统治地位的哲学遭到一次沉重打击之后就瓦解了。"德国唯心主义的崩溃"(正如保罗·恩斯特在当时流行的一本书[①]中所说的那样)被奥斯瓦尔德·斯宾格勒的《西方的没落》置于一种世界历史范围内。当时开展了对居统治地位的新康德主义哲学的批判。在这股批判的力量中有两个影响很大的先驱者:弗里德里希·尼采对柏拉图主义和基督教世界的批判以及索伦·基尔凯郭尔对思辨唯心主义反思哲学的卓越抨击。两个新的哲学口号与新康德主义专注于方法论形成鲜明对照。一个口号是生活的非理性,尤其是历史生活的非理性。与这种思想

---

① 参见保罗·恩斯特《德国唯心主义的崩溃》(慕尼黑,1918年)。

相连，人们可能涉及尼采和柏格森，也可能涉及伟大的哲学史家威廉·狄尔泰。另一个口号是存在，一个来自19世纪上半叶丹麦哲学家索伦·基尔凯郭尔著作的术语。通过迪德里赫斯的翻译，基尔凯郭尔才对德国产生了影响。如同基尔凯郭尔批评黑格尔，说他是一个忘记存在的反思哲学家一样，现在人们也激烈抨击自鸣得意的新康德主义方法主义的体系构筑——为了确立科学的认识，这种方法论已完全取代哲学。就像基尔凯郭尔——一个基督教思想家——反对唯心主义哲学那样，现在，对所谓辩证神学的彻底自我批判也开辟了一个新时代。

青年海德格尔的革命性天才就在于，从哲学上对自由主义的虔诚文化和流行的学院派哲学进行了总批判。第一次世界大战之后的几年里，海德格尔作为青年教师来到弗赖堡大学，引起了很大轰动。在弗赖堡大学讲坛上采用的相当有力而深刻的语言显示了一种独创性哲学的力量。1923年海德格尔在马堡任职期间与当代新教神学发生了剧烈的然而是富有成效的冲突，这一冲突产生了海德格尔的巨著《存在与时间》。该书出版于1927年，它在某种程度上卓有成效地把新的精神带给了广大公众，这种新的精神作为第一次世界大战灾难的一个后果已席卷了整个哲学界。存在主义哲学抓住了当代思想的共同主题。《存在与时间》是海德格尔构成其哲学体系的第一本著作。在书中，海德格尔猛烈抨击上代人的确有把握的文化领域，强烈指责工业社会凭借其越来越牢固的一致性、凭借其社会交往的技巧和控制一切的公共关系，造成了一切个体生活形式的整齐划一。他的激情深深地感染了当代读者。海德格尔把此在——它意识到其有限并坚决接受它——的真实性概念与作为此在的堕落和非真实的形式的“他人”、“闲谈”和“好奇”进行对照。这种存在主义的严肃性（以这种严肃性他使古老的死亡之谜成为哲学关

注的中心)和力量(凭借这种力量他要求对存在作真正的"选择"从而粉碎了教育和文化的幻想世界)破坏了学院里秩序良好的宁静。然而,他的意见不是对学术界很陌生的外行的鲁莽评论,也不是基尔凯郭尔或尼采那种风格的大胆而孤独的思想家的腔调,而是采取一种最著名、最认真的哲学流派(这种流派存在于当时的德国大学里)的一名学生的口吻。海德格尔是埃德蒙德·胡塞尔的学生。胡塞尔顽强地追求建立作为严密科学的哲学这个目标。海德格尔在哲学方面所作出的新的努力也是响应了现象学"面向事物本身"的战斗口号。但他针对的是哲学最隐蔽的问题,一个基本上被人遗忘的问题:存在是什么?为了学习如何问这个问题,海德格尔开始用一种本体论上的实证方法规定人的此在的存在,而不是把它理解为"仅仅有限",换言之,根据一种无限和始终存在着的存在,像以前形而上学所做的那样。对于海德格尔来说,人的此在的存在所获得的本体论优先权规定了他的哲学是一种"基本本体论"。海德格尔把对有限的人的此在的本体论规定称之为"关于存在的"存在的规定。借助于精确的方法,他把这些基本概念与一直支配以往形而上学的近在范畴进行对照。当海德格尔再次提出存在的意义这个古老问题时,他不想忽略下列事实,即人的此在在可限定的近在中并不具有真正的存在,而是在烦的原动力中具有真正的存在。人的此在带着烦而关注着自己的未来和存在。人的此在是由人的此在根据其存在来理解自身这个事实而与其他存在区别开来。为了不忽略人的此在——人的此在不能无视其存在的意义问题——的有限性和暂时性,海德格尔在时间的境域里限定了存在的意义问题。近在(科学通过观察和计算知道它)和永恒(它超越一切人类之事)两者必须根据人的暂时性这个主要的本体论确定性来理解。这是海德格尔新的探讨。但是他把存在看作时间的

这种意图仍然相当隐蔽，结果，《存在与时间》马上被人视为“解释学的现象学”，这主要因为自我理解仍然体现了这种探究的基本原则。根据这个原则来看，在传统形而上学中处于支配地位的对存在的理解其实是对存在——在人的此在中显示出来的存在——的错误理解。存在不单单是纯粹的在场或近在。有限的、历史的此在是真正意义上的“在”。于是，近在在此在对世界的投射中有其位置。其后，这个纯粹的近在才有了它的地位。

但各种各样既不是历史的、也不仅仅是近在的存在形式，在由自我理解的解释学现象所提供的框架中没有合适的位置，因为数学事实没有时间性，它不是简单地可观察的近在实体；自然没有时间性，它的永远重复的模式无意识地支配并规定着我们；最后，艺术之虹没有时间性，它跨越了一切历史间距。所有这些似乎指出了海德格尔新探究所开辟的解释学解释的可能界限。无意识、数、梦、自然的支配、艺术的奇迹，所有这些似乎只存在于此在的边缘。此在历史地了解自身并根据其自身理解自身。上述这些似乎只有作为极限概念才是可以理解的。

因此，1936 年当海德格尔在几篇演讲中论及艺术品的起源问题就会令人吃惊。这部著作早在 1950 年第一次出版前就具有深远的影响，当时它是作为《林中路》[1]中的第一篇文章公布于众的。情况历来是，海德格尔的讲座和演讲到处引起浓厚的兴趣。讲座和演讲的材料被四处散发，这些材料使他很快成为他在《存在与时间》中相当刻薄地刻画的那种“闲谈”的焦点。事实上，他关于艺术品起源的演讲引起了一种哲学的轰动。

并不仅仅因为海德格尔把艺术引入了对具有历史性的人的

---

① 参见马丁·海德格尔《林中路》中的“论艺术品的起源”一文（法兰克福，1950 年），第 7—68 页。

自我理解所进行的解释学基本探究中，甚至也不是因为这些演讲把艺术理解为创立整个历史领域的活动（正如荷尔德林和乔治对诗的信念中所理解的那样）。相反，海德格尔新的研究所引起的真正轰动与关于这个论题所大胆提出的令人吃惊的新概念有关。“世界”和“大地”在海德格尔的讨论中是关键术语。从一开始，世界概念就已经是海德格尔的主要解释学概念中的一个。作为此在投射的指示总体，“世界”构成一种境域，这种境域是一切此在所关注的投射的开端。海德格尔自己已经勾勒了这个世界概念的历史，尤其是他已经注意到《新约全书》中的这个概念的人类学意义（这是他自己使用的意义）和近在的总体这个概念之间的区别，并从历史上证明了这种区别的合理性。新的令人吃惊的事情是，这个世界概念现在在“大地”中找到了一个对应概念。作为一个整体——使人的自我解释发生的整体——世界概念从人的此在的自我解释上升到直觉澄明，但大地这个概念听上去好像是一个神话式的知识的注解，充其量在诗歌领域有其真正基地。当时，海德格尔满怀激情地专注于荷尔德林的诗歌，显然他正是由此而把大地概念引入自己的哲学。但何以为证呢？此在，在世存在（它根据本身的存在来理解自身）如何在本体论上与“大地”——作为一切超验探究的新的根本出发点——这样的概念发生关系呢？为了回答这个问题，我们必须暂时回到海德格尔的早期著作。

海德格尔在《存在与时间》中的新的探讨肯定不是德国唯心主义唯灵论形而上学的一种简单重复。人的此在从其自身的存在来理解自己，这不是黑格尔绝对精神的自我知识。它不是一种自我投射，相反，它知道它不是自身和它的此在的主人，但它在在者中发现自身，并且当它发现自身时不得不接管自身。它是一种“被抛出的投射”。在《存在与时间》最卓越的一个现象学

分析中，海德格尔分析了作为现身情态(Befindlichkeit)的此在(它在在者中发现自身)的这种极限体验，并且，他把在世存在的真实暴露归因于现身情态或情绪(stimmung)。在现身情态中所发现的东西代表了一种极限，人的此在的历史的自我理解不能逾越的极限。从这种现身情态或情绪性的解释学极限概念到诸如大地这样一个概念之间无路可走。对于这种概念有什么证明吗？它有什么正当理由呢？海德格尔的"艺术品的起源"揭示的重要见解是："大地"是艺术品存在的必要规定。

如果我们要知道艺术品性质问题的基本意义和这个问题如何与哲学基本问题相联，那么我们就必须看透这种出现在哲学美学概念中的偏见。归根到底，我们需要克服美学概念本身的缺点。人所共知，美学是哲学学科中最年轻的学科。只是随着18世纪启蒙运动理性主义的明确限定，感官知识的自主权才被肯定，理解及其概念的审美判断之相对独立性也才被肯定。像这学科本身的名字一样，系统的美学自律始于亚历山大·鲍姆加滕的美学。于是在康德的第三批判——《判断力批判》——中，他确立了系统的美学问题。在美学审美判断的主观普遍性中，他发现了审美判断能够提出与知性和道德主张相反的、有力而合理的独立要求。观察者的审美与艺术家的天资一样能作为概念、规范或规则的应用来理解。什么东西去掉了美，它就不能作为某个对象的一种确定的、可知的性质而显示，但可以以一种主观因素来显示自己：通过想象与理解的和谐一致增强生活感受(Lebensgefühl)。我们在美中——不仅在艺术美中而且在自然美中——所体验到的，是我们一切精神力量的蓬勃生机和自由的相互作用。审美判断不是知识，也不是独断的。它要求一种普遍性，这种普遍性能确立美学领域的自律。我们必须承认，关于艺术自律的论证在启蒙时代是一项伟大成就，因为它坚持

规律的尊严和道德正统观念。在德国历史上,古典文学——其中心在魏玛——试图确立自己的美学尊严时,情况尤其如此。这些努力在康德哲学中得到其理论论证。

但把美学的基础放在精神力量的主观性上开始了一种危险的主观化过程。对于康德本人来说,决定性的因素仍然是在自然美和主体的主观性之间获得的那种神秘的和谐性。同样,他把富有创造性的天才视为自然的宠儿,这种天才在创造艺术品的奇迹时超越了一切规则。但这种主张假定了自然秩序(它在神学的创造观中有其最深厚基础)的自明有效性。随着这种语境的消失,在天才有摆脱规则的自由这一理论得到进一步发挥时,美学的基础必然导致一种彻底的主观化。艺术不再是源自包罗万象的存在秩序整体,它逐步与现实和生活原型相对应。诗歌的启发力量只在它自己美学领域中在调和思想与现实方面获得成功。这是席勒第一次表达的唯心主义美学,它在黑格尔卓越的美学中达到顶点。但即使在黑格尔那里,艺术品理论也仍然处于一般本体论的视域之内。在艺术品成功地调整调和有限与无限的问题时,它明确地表明哲学最终必须以概念的形式来把握这个终极真理。对于唯心主义来说,就像自然不仅仅是现代计算科学的对象——相反,是那伟大的、创造性的、具有完美的自我意识的世界力量的王国——一样,按照这些思辨思想家的观点来看,艺术品也是精神的客观化。艺术不是完善了的精神概念,相反,是对世界进行感性直观的形式。根据词的字面意义,艺术是一种对世界的直观(Welt-Anschauung)。

如果我们想确定海德格尔对艺术品性质进行思考的出发点,我们必须清楚地牢记,这样一种唯心主义美学——它赋予艺术品一种特殊的意义,认为艺术品是以非概念的形式去认识绝对真理——很久以前就被新康德主义哲学弄得黯然失色了。这

个居统治地位的哲学运动更新了康德的科学认知基础,而没有恢复作为康德对审美判断所作的描述即一种目的论的存在秩序之基础的形而上学见解。因而,人们对新康德主义关于美学问题的思想有特殊的偏见。海德格尔文章里关于主题的说明清楚地反映了这种情况。文章以艺术品如何不同于物的问题作为开始。艺术品也是一种物,并且只有作为一种物,它才能涉及到别的东西,例如,象征性地起作用,或给我们一种比喻性的认识。这是从本体论的观点来描述艺术品存在的模式,这种本体论的观点假定了系统的科学认识的优先权。真正"在"的东西在性质上是像物的东西;这是一个事实,某物被赋予意义并在客观认识方面由自然科学加以发挥。但有关物的意义和价值是次要的理解形式,这种形式具有纯主观的有效性,它们既不属于原初的给定性本身,也不属于从给定性中获得的客观真理。新康德主义者假定,只有物是客观的并且物能证明这种价值。对于美学来说,这种假定将不得不意味着,甚至艺术品也以像物的性质作为其最显著的特征。这种像物的性质是基础,真正的美学形式作为一种上层建筑在这基础上产生。尼古拉·哈特曼仍然以这种方式描述美学对象的结构。

海德格尔在探索物的物性时,谈到这种本体论的偏见。他区别了传统上三种理解物的方式:它是性质的承担者;它是各种感觉的复合;它是具有形式的质料。这第三种理解形式——作为形式和质料的物——似乎最直接明显,因为它遵循着产生模式,借助这模式物被制造出来为我们所用。海德格尔把这种物称之为"工具"。从神学上思考问题,从这种模式的观点来看,就会认为作为整体的物是作为制造品,换言之,作为上帝的创造物而出现的。从人的观点来看,它们是作为失去工具特性的工具出现的。物是纯粹的物,换言之,它们的出现不带任何目的性。

现在海德格尔表明，相应于现代科学观察和计算程序的近在概念既不允许我们思考物的像物的性质，也不允许我们思考工具的工具特性。因此，为了把注意力集中在工具的工具特性上，他谈到艺术的表现——凡·高创作的农民鞋的油画。工具本身在这艺术品中被领悟——不是一种能被用来为某一目的服务的实体，而是其存在就在于为它所属的这个人服务并继续为他服务的某种东西。在这画家作品中出现并被生动描绘的不是一双偶然出现的农民鞋。在这艺术品中存在的真理，可以从这作品本身中表达出来，完全不依赖于原物。

这些意见提出这样一个问题，即怎样的一件作品才能以这种方式产生真理。与通常以艺术品的事物特性和客体特性作为开始的程序相反，海德格尔坚决主张，艺术品恰恰由它不是客体而是自立的这个事实赋予其特征。凭借自立，它不是仅仅属于它的世界；它的世界也在其内部呈现出来。艺术品开辟其自己的世界。只有当某物因为它所属的世界已经崩溃而不再成为这个世界的构成物时，某物才是一个客体。因此，当艺术品成为商品时，它就是一个客体，因为，这时它是无家可归的。

海德格尔把艺术品描述为自立的、开辟了一个世界的，并由此开始他的研究。他有意识地避免回到古典美学的天才观。海德格尔努力去把握那种独立于创作者或观赏者的主观性的作品的本体论结构，现在他使用"大地"作为与"世界"相对应的概念。作品属于"世界"，作品建立和开辟"世界"。大地作为自我掩蔽，作为与自我开放相反的掩蔽的例子，就此而言，它是世界的对应概念。显然，自我开放和自我掩蔽都是在艺术品中出现的。一件艺术品并不"意味着"某物，也不作为涉及某种意义的符号而起作用；相反，它以自己的存在表现自己，以至于观赏者必须在它旁边逗留。它是这样充分地显示自已，以至于构成艺术品的

组成部分——石料、颜色、音调、词——只有在艺术品自身内获得它们自身的真正存在。只要某物是等待出场的纯粹材料，那么，它就不是真正地出现，即，它没有成为一种真正的存在。只有当它被使用时，当它进入作品时，它才出现。构成音乐杰作的音调比其他一切声音或音调更具真实意义。绘画的色彩甚至比自然色彩具有更真实的色彩。寺庙的支柱在托起和支撑屋顶方面比未经加工的粗石更加名副其实地表明了石头的存在特性。但在作品中，以这种方式出现的恰恰是它的掩蔽性和自我掩蔽——海德格尔称之为大地的存在。其实，大地不是材料，而是每一种物由之出现而又消失于其中的东西。

在这问题上，形式和质料作为反思概念证明是不合适的。如果我们能说，一个世界在一件艺术杰作中出现的话，那么，这个世界的出现同时就进入了一种宁静状态。当这种状态出现时，它便得到了其大地的存在。由此，艺术品获得自己特殊的宁静。艺术品并非首先在体验着的自我(这种自我断定、意指或显示某物，他的主张、意见或论证有其"意义")中有其真正的存在。艺术品的存在不在于其成为一种体验。相反，凭借其自身存在，它是一个事件，一种推翻一切先前被视为习以为常的东西的突进，一种使得以前从未展现过自己的世界展现出来的突进。这种突进在艺术品中以这样一种方式发生，以至于它同时成为永恒(ins Bleiben geborgen)。以这种方式产生和支持自己的东西构成处于张力状态的作品结构。海德格尔正是把这种张力看作是世界与大地之间的冲突。以这一切，海德格尔不仅描述了那种避免了传统美学的偏见和近代的主观性观念的艺术品存在模式，而且完全避免了去补充那种把艺术品解释为理念的感性表现形式的思辨美学。固然，黑格尔关于美的定义与海德格尔本人的努力基本上都超越了主体与客体，我与对象之间的对立，并

且黑格尔关于美的定义并不根据主体的主观性去描述艺术品的存在。然而，黑格尔关于艺术品存在的描述接近这种观点。因为他认为，构成艺术品的是理念的感性表现形式，自我意识的创造。因此，考虑到这个理念，整个感觉现象的真理都将被取消。它在概念中获得其真正形式。当海德格尔谈论世界和大地之间的冲突，并把艺术品说成是突进——真理通过它产生——时，这个真理并非在哲学概念的真理中被接受和完善。真理的唯一表现形式出现在艺术品中。与艺术品——真理在其中出现——有关，应当明确指出，对于海德格尔来说，谈论真理的事件是很有意义的。因此，海德格尔的文章并没有局限于提供一种较为合适的关于艺术品存在的描述。相反，他的分析支持他的哲学思考的中心问题，把存在本身看作为真理的一个事件。

常常有这样的反对意见，认为海德格尔后期著作的基本概念不能被证实。海德格尔意欲的东西——例如，当他谈到词的字面意义中的存在，谈到存在的事件，谈到存在的澄明，谈到存在的显现和遗忘时——不可能被我们主观性的意向行为所实现。支配海德格尔后期哲学著作的概念显然与主观性的论证密切相关，就像黑格尔的辩证过程与他称之为自我展开的思维密切相关一样。马克思对黑格尔辩证法所作的批判也适用于海德格尔的概念，它们都被称之为“神秘的”。

论艺术品一文的基本意义，在我看来，似乎是向我们表明了后期海德格尔真正关注的问题。没有什么人能够无视这个事实，即在艺术品中——一个世界出现在其中——不仅使人体验到某些以前不为人知的有意义的东西，而且某些新的东西随着艺术品本身而产生。它不单单是真理的表现形式，它本身就是一个事件。这给我们提供了一个机会，使我们能进一步探讨海德格尔对西方形而上学（它在近代唯心主义中达到顶峰）所作的

批判。人所共知,海德格尔把 aletheia——希腊文的真理——看作是无蔽性的。但这种对 aletheia 否定意义的着重强调并不简单意味着,真理的知识靠抢劫(privatio 意思是"抢劫")行为从未知领域或错误的隐蔽性中得到。真理并非理所当然是敞开的、明显的和可以理解的,其理由并不仅仅在此。虽然它肯定是真的。当希腊人把在者看作为无蔽的时候,他们显然想表达真理。希腊人知道,任何零星的知识都受到差错和谬误的威胁。他们知道,避免错误和获得关于在者本来面貌的正确描述是一回事。如果知识取决于我们抛弃错误,那么,真理就是对在者的纯粹无蔽性。希腊思想家们是这样考虑的,用这种方式,它已踏上近代科学最终遵循的道路,即带来知识的正确性。借助于知识的正确性,在者在它们的无蔽性中被保存下来。

与这一切相反,海德格尔主张,就在者正确地为人所知而言,无蔽性不单单是存在的特性。在一个更为基本的意义上,无蔽性"出现"。这种无蔽性的出现首先使在者能被显示和被正确地认识。相应于这种基本无蔽性,隐蔽性不是错误,相反它最初属于存在本身。这样,喜欢躲藏起来(赫拉克利特语)的自然不仅具有可知的特性,而且具有存在的特性。所隐蔽的东西并不少于显示出来的东西。自然不仅是阳光下开放的花朵,而且也是大地深处的根。海德格尔谈到"存在的澄明"。这种澄明首先描绘这样一个领域,在这个领域中在者在其无蔽性中被揭示而为人所知。这种进入此在的"此"的在者的涌现显然预先假定一个开放性的领域,使得这样一种"此"能发生。同样显然的是,没有在者在这个领域中显示自己,这个领域就不会存在,换言之,就不存在开放性所占领的开放领域。这种关系无疑是特殊的。更令人注意的是这个事实,即只有在在者的这种自我表现形式的"此"之中,存在的隐蔽性才第一次显现自己。诚然,此的开放

性使正确的知识成为可能。来自无蔽性的在者为保存自己而显现自己。然而，这不是一种独断的显现行为，一种抢劫行为。凭借这种行为某物从隐蔽性中分离出来。相反，这一切都是因为显现和隐蔽性是存在本身的一个事件这个事实造成的。理解这个事实有助于我们理解艺术品的性质。很清楚，在浮现和隐蔽性之间存在着一种构成作品本身存在的对峙。正是这种对峙的力量构成艺术品的形式-水平并产生了使其他一切东西相形见绌的异彩。它的真理不是它的意义的简单表现形式，相反，是它的意义的深奥和深刻。于是由于它的这种性质，艺术品是世界与大地、浮现与隐蔽之间的冲突。

但确切地说，在艺术品中展现的，应当是存在自身的本质。显现和隐蔽之间的冲突不是艺术品的真理，而是一切存在的真理，因为作为无蔽性，真理总是这样一种显现和掩蔽的对立，两者必然互相依附。这显然意味着，真理不仅仅是某个存在的纯粹在场，以至于似乎它站在其正确表象的对面。这样一种无蔽的存在概念将预先假定表示在者的此在的主观性。如果把在者仅仅规定为可能表象的客体的话，那么，在者没有正确地以它们的存在来限定。表象恰恰属于在者本身拒绝的在者的存在。作为无蔽，真理本身有一种内在的对峙和两可性。如海德格尔所说的那样，存在好像对其呈现怀有某种敌意。海德格尔所意味的东西，能被任何人进一步确证：存在着的物不仅仅给我们提供一个可认识的和熟悉的表面轮廓；它也有海德格尔称之为“自立”的自足的内在深度。一切在者的完全无蔽性，它们的整体客观化（借助于一种表象，这种表象设想尽善尽美的物）将否定在者的这种自立并造成它们的整齐划一。这种完全的客观化不再表示以其自身存在出现的在者。相反，它将只表示我们利用在者的机会，显示的东西将是占有和支配事物的意志。在艺术品

中,我们感受到与这种操纵意志的绝对对立,这不是指对我们意志(它专门利用物)的假定作顽强抵抗,而是指依靠自己的某种存在之优越的侵入力。因此,艺术品的排外性和掩蔽是海德格尔哲学关于这个一般论题(在者以出场的开放性隐瞒了自己)的保证。这作品的自立大体上同时也表示在者的自立。

对艺术品的这一分析开阔了眼界,使我们进一步把握住海德格尔的思想脉络。只有通过艺术品的这种方式,工具的工具性质,归根结底,物的物性才能显示出来。近代的全部计算科学造成物的丧失,使物的自立特性——物"不得不无所事事"——成为计算科学筹划和改变的计算因素,但艺术品代表一个防止物的普遍丧失的例子。像里尔克把物性显示给天使,从而诗一般地阐明在物性的一般消失中物的无辜一样,[①]思想家也沉思着物的同样丧失,同时认识到就是这种物性在艺术品中被保存下来。但保存预先假定了被保存的东西仍然真实地存在着。因此,如果这个真理仍然能在艺术品中出现的话,物的这个真理是不言而喻的。这样,海德格尔的文章《物是什么?》反映了他的思路的必然进展。[②]这物——它以前甚至没有取得近在的工具身份,而仅仅是作为观察和研究的近在——现在在它的"整体"存在(in seinem"heilen"Sein)中恰恰被看作为不能被使用的东西。

从这个高度,我们可以看到这条道路上的进步。海德格尔断言,艺术的本质是诗化的过程。他所指的是艺术的本质并不在于改变已经形成的东西或复写已经存在的东西。相反,艺术是投射,借助于它某种新的东西作为真的东西出现。在艺术品

---

① 加达默尔这里提到的是里尔克的《杜依诺哀歌》中的天使主题。——英译者注

② 参见海德格尔:《物的疑问:关于康德先验原则的学说》(蒂宾根,1962年)。英译本《物是什么?》,巴顿和多伊奇译(芝加哥,1967年)。

中出现的真理事件的本质是“它开辟了一个开放的场所”。但根据词的一般的和更为严格的意义来说，诗是以内在的语言特性著称的。这种语言特性把诗与一切别的艺术形式区别开来。如果，在每一种艺术中——甚至在建筑和造型艺术中——真正的投射和名副其实的艺术因素能被称作为“诗”的话，那么出现在现实诗中的投射必定与某种过程有关，这种过程注定不能单单从自身重新投射，这种过程已由语言所准备。诗人如此依赖于他所继承和使用的语言，以至于诗只能对那些使用同样语言的人起作用。这样，在一定的意义上，作为象征一切艺术创作的投射特征而为海德格尔所理解的“诗”，与其说是用石料、色彩和声调构成的建筑和型式的投射，不如说是它们的第二种形式。实际上，诗化过程被分为两个阶段：第一种投射是在语言支配下产生的投射，第二种投射是这样一种投射，它允许新诗的创作从第一个投射中产生。但语言的首要性并不简单地是诗意的艺术品的唯一特性；相反，它似乎是物本身的物的存在(thing-being)的特性。语言作品是存在的最原初的诗。把所有艺术都看作诗，揭示出艺术品是语言，这种思想本身仍然是在通往语言的路上。

十三、海德格尔和形而上学语言(1967年)

本世纪二十年代初,海德格尔的创造性所产生的巨大力量,深深影响着刚刚摆脱第一次世界大战或者刚刚开始进行研究的整整一代学生,结果,随着海德格尔的出现便发生了与学院派传统哲学的彻底决裂——早在海德格尔自己的思想表现出这种决裂之前。提出某种全然不同于基督教西方文明的一切正统和异端运动的东西,像是向未知领域所作的一种新的突破。由一个时代的崩溃所造成的垮掉了的一代想完全重新开始;这一代人不想保留任何以前被认为理所当然的东西。海德格尔甚至在自己的概念中对德语进行强化,似乎他的思想不能与以往哲学所指的东西作任何比较。虽然海德格尔曾不断地深入细致地做解释工作,这种努力特别表现了他的学术涵养——他对亚里士多德和柏拉图、奥古斯丁和托马斯、莱布尼茨和康德以及黑格尔和胡塞尔的专心研究。

完全意想不到的事情发生了,这些人物引起了人们的讨论。古典哲学传统中的这些伟人中的任何一个都被整个地改造了,并且似乎宣布了一个完全被其坚定的解释者的思想所溶化的、直截了当的、使人非相信不可的真理。似乎并不存在把我们的历史意识与传统分开的距离。这种平静的、确信的远离性——

由于它，新康德主义的“哲学问题史”习惯于论述传统——和来自学院讲坛的整个当代思想现在看上去突然成了十足的儿戏。

事实上，海德格尔思想中所发生的与传统的决裂恰恰代表着一种传统的无与伦比的复兴。青年学生们逐渐才认识到，这种批判中借用了那么多传统的东西，而在这种借用中，批判又是多么的深刻。但是，两个伟大的古典哲学思想家长期以来在海德格尔的思想中占据着一个模棱两可的位置。他们与海德格尔有着相当的距离，也有着同样程度的密切关系。这两个思想家就是柏拉图和黑格尔。从一开始，海德格尔的文章就是按照批判的眼光来看待柏拉图的，因为他继承并改造了亚里士多德对善的理念的批判，并特别强调亚里士多德的类比概念。然而正是柏拉图为《存在与时间》提供了格言。直到第二次世界大战以后人们明确果断地把柏拉图放到存在历史中考察时，对柏拉图的模棱两可态度才发生了变化。直到今天试图采取全新的叙述之前，海德格尔的思想一直没有摆脱黑格尔的影响。与这种被当代学术界很快忘记的现象学技术相反，黑格尔纯思想的辩证法以再生的力量表现自己。因此，黑格尔不仅继续引起海德格尔进行自卫，而且按照所有试图防御海德格尔思想的人的观点来看，黑格尔也是一个与海德格尔相联系的人。西方形而上学的这种最终形式可能被海德格尔借以把最古老的哲学问题移到新生活中的彻底性所超越吗？或者，反思哲学（它粉碎了对自由和解放的一切希望）将迫使海德格尔的思想回到其轨道上去吗？

海德格尔后期哲学的发展几乎在任何地方都要遇到一种最终回到黑格尔立场的批评。正如格哈德·克吕格尔[①]以及其后

---

① 参见格哈德·克吕格尔“马丁·海德格尔和人道主义”，《神学周报》，第18期（1950年），第148—178页。

的其他许多人所主张的那样，在把海德格尔与黑格尔夭折的思辨革命联在一起这一否定的方面而言，上述意见是正确的。海德格尔没有充分意识到他自己与黑格尔的近似，这在肯定的黑格尔化的意义上也是有根据的，并且因为这个原因，他没有真正公正地对待思辨逻辑的基本主张。后面的这个批评主要针对两个方面。第一，海德格尔把历史同化到他自己的哲学研究中去，这似乎是他与黑格尔所共有的。第二，隐藏的和不为人注意的辩证法，这种辩证法属于所有本质上是海德格尔的主张。

如果黑格尔试图从绝对知识的立场从哲学上看待哲学史，即把它提高到一门科学的话，海德格尔关于存在史（特别是，黑格尔以后欧洲史变成的存在的遗忘史）的描述包括一种类似的全面主张。实际上，在海德格尔那里，没有任何历史进步的必然性，那种必然性既是黑格尔哲学的光荣、又是其祸根。对于海德格尔来说，在绝对知识中被记住并被放到绝对现存中去的历史，恰恰是存在被彻底遗忘的预兆。存在的遗忘是黑格尔以后近百年来欧洲历史的特征。但对于海德格尔来说，来自希腊形而上学存在概念并借助近代科学技术把存在的遗忘推向极端的，是命运而不是历史（被认识所记住和看透的）。然而，无论它如何可能属于面对着无法预料的命运的人的暂时性构造，都没有排除在西方历史过程中不断被提出并加以论证的、思考存在是什么的要求。于是，海德格尔似乎自己也主张一种真正历史的自我意识，实际上，是一种末世学的自我意识。

第二个批评的动机来自海德格尔称之为“存在”的不确定性和不可确定性。按照黑格尔的方法，这种批评试图把人们认为的存在之同义反复——即它就是它自身——看作为假装的第二位的直接性。这种直接性来自总的直接中介。而且，每当海德格尔进行自我解释时，真正的辩证对立没有起作用吗？例如，我

们在抛掷和投射、真实性和非真实性、作为存在的遮蔽物的无中发现的辩证张力，最后最重要的，发现真理和错误、显现和掩蔽之间的内在张力和模棱两可(Gegenwendigkeit)。显现和掩蔽构成作为真理事件的存在事件。黑格尔关于生成真理即具体真理中有与无的中介不是已经确定海德格尔关于真理的内在张力的学说可以存在其中的概念框架吗？黑格尔的辩证思辨强化知性中的对立来克服这种知性支配的思维。为了从总体上克服形而上学的逻辑和语言，有可能超越上述这种成就吗？

与我们的问题有关的无疑是虚无及其受形而上学压制的问题，海德格尔在弗赖堡就职演讲中系统阐述的一个问题。从这观点来看，我们在巴门尼德和柏拉图那里以及在亚里士多德把神作为无需动力的活力这个定义中所发现的虚无，实际上造成虚无的完全丧失。神，作为来自自身的无限知识，从人的存在的否定性经验(在睡眠、死亡和遗忘的体验中)这种主导观点来看，基本上被理解为一切现存物的无限的在场。但在对虚无(甚至一直延续到黑格尔和胡塞尔的虚无)进行否定的形而上学思想史中，另一个动机也起着作用。亚里士多德的形而上学在这个问题上达到顶点："存在物的存在是什么？"莱布尼茨和谢林所提的问题和海德格尔称之为形而上学基本问题的问题"为什么毕竟存在某些东西，而不是一无所有？"明确地继续着与虚无问题的这种对抗。柏拉图、普罗提诺、否定神学的传统、库萨的尼古拉、莱布尼茨，一直到谢林——叔本华、尼采和意志形而上学从他们这里出发——对动力概念的分析都有助于表明，根据在场(präsenz)来理解存在不断受到虚无的威胁。在我们这一世纪中，这种情况不仅存在于马克斯·舍勒关于冲动和精神的二元论以及恩斯特·布洛赫关于未来的哲学中，而且在这种作为问题、怀疑、惊异等等解释学的现象中也能找到。在一定程度上，

形而上学的主题本身就为海德格尔的研究作好了准备。

为了弄清导致海德格尔“转变”的他本人思想发展的内在必然性，并且为了表明它与辩证的颠倒没有关系，我们必须从这个事实出发，即《存在与时间》的超验现象学概念已基本不同于胡塞尔的超验现象学概念。胡塞尔对时间意识的构造分析尤其表明，最初的在场（其实胡塞尔可以把它看作为一种最初的潜在性）的自我构造完全奠基于构造完成的概念，并从而依赖于有效的客观性的存在。超验自我的自我构造——一个可以追溯到《逻辑研究》第五章的问题——完全存在于对存在的传统理解之中，它根本不管——实际上恰恰因为——形成一切客观性的超验基础的绝对历史性。现在，我们必须承认，海德格尔从存在（把自己的存在作为一个问题的存在）出发的超验观点和《存在与时间》中关于存在的学说，一起形成一种超验的假象；似乎海德格尔的思想（像奥斯卡·贝克尔说的那样）仅仅是对超验现象学——这种超验现象学事先没有得到保证并且与此在的历史性有关——的进一步阐发。[①]但事实上，海德格尔从事的事业意味着完全不同的东西。雅斯贝斯关于边缘状况的系统论述，肯定给海德格尔提供了一个出发点，以阐明具有基本意义的存在的有限。但这一探讨是在一种完全改变了的意义上作为论述存在问题的准备，而不是对胡塞尔局部本体论的阐述。“基本本体论”的概念——模仿“基本神学”的概念——也出现了困难。此在的真实性和非真实性、显现和掩蔽的彼此相互联系（在《存在与时间》中，更多的是在抵制一种伦理的、情感定向思维的意义上出现的）不断证明是“存在问题”的真正核心。按照海德格尔

① 参见奥斯卡·贝克尔：“美的衰老无力和艺术家的冒险”，最初登载在《胡塞尔纪念文集》（1929 年），第 27—52 页。

在《论真理本质》中的系统论述，向外存在(ek-sistence)和在内存在(in-sistence)[1]实际上仍然是从人的此在观点来理解的。但当他说，存在的真理是非真理，即在“错误”中的存在掩蔽时，在希腊形而上学传统衰亡时产生的“本质”概念上的决定性变化就不能再忽视了。因为海德格尔在他身后留下了关于本质和本质基础的传统概念。

掩蔽和显现的相互联系所意味的东西和这种联系与新的“本质”概念的关系，在海德格尔自己的基本思维经验中能以多种方式现象学地表示出来。(1)在工具的存在中。工具不是在其客观固执中而是在其可为人用中有着自己的本质，这使我们能全神贯注于超出工具本身之外的东西。(2)在艺术品的存在中。艺术品在其自身内具有它的真理，这种真理不是以任何其他方式而只是在作品中才能得到。对于观赏者或接受者来说，“本质”在这里相应于他在作品旁的逗留。(3)在事物中。这个唯一的、独立存在的现实不可能被迫去为我们的目的服务，并且不可替代地与消费对象的概念形成对比，就像在工业生产中发生的那样。(4)最后，在词中。词的“本质”并不在于被全部说出，而是在于未说出来的东西之中，我们尤其在沉默无语中认识到这点。在所有这四种思维经验中都显而易见的共同本质结构是既包括在场也包括不在场的“此在”。海德格尔在弗赖堡的前期曾说过：“人们不能像失去他随身携带的小刀那样失去上帝。”但事实上，人们并不能以使小刀不再存在的方式失去其随身携

---

[1] 在海德格尔看来，时间不是一个现成摆在那里的均匀流逝着的存在者，而是不断涌出、超出，这种“超出”乃根源于人的“存在”，因为人的“存在”的本质正是不断超越自己，在思想中超出当下的存在而走在自己前面。为了强调这一点，海德格尔在《存在与时间》之后的著作中，一般把 Existenz 一词写作 EK-sistenz，因此，这里将 ek-sistence 译成“向外存在”，而相应的 in-sistence 则译成“在内存在”。——译者

带的小刀。如果某人失去了一件长期以来所熟悉的工具，如随身携带的小刀，这件工具就以人们不断发觉它不在这个事实来表明它的存在。荷尔德林的“神的瑕疵”或埃利奥特的中国花瓶的沉默不是非存在，而是在最富有诗意的意义上的“存在”，因为它们是沉默的。由正在失去的东西造成的缺口不是一个近在内的仍然空着的地方；相反，这缺口属于它正失去的近在的“此在”。它是在“此在”之中的“当下”。因此，“本质”被具体化，我们能论证当下的东西如何同时是在场的掩蔽。

当我们从这样一些体验出发时，那些必然使超验探索困惑并作为纯外表现象出现的问题就可以理解了。首先，它适用于“本质”。就本质不再仅仅是“一个可能的内在世界存在的存在极限”而言，贝克尔的类本体论的假定在这里被证明是合理的。但贝克尔自已从不承认他的类存在的相应概念——它涉及诸如数学和梦的存在这种基本现象——是一辩证的结构。贝克尔自己用它的对立面综合它，从而提出第三种主张，但没有注意到这种主张如何相应于海德格尔的“转变”学说。

海德格尔后期思想中第二个复杂问题是你(Thou)和我们(We)的问题。我们熟悉胡塞尔关于主体间性问题的继续讨论中出现的这个复杂问题；在《存在与时间》中它是根据忧虑的世界来解释的。构成本质存在模式的东西是从对话的角度来考虑的，换言之，按照我们具体地相互倾听的能力来考虑的，例如在我们觉察到有什么东西支配着谈话或我们在一个被歪曲的谈话中注意到它的不在场时。但是，首先，不可思议的生命和形体存在的问题以一种新的方式出现。这生命本质(Lebe-Wesen)的概念——海德格尔在其《论人道主义的信》[1]中强调了它——提

---

① 马丁·海德格尔：《论人道主义》(法兰克福，1947年)，第15—16页。

出了新的问题，尤其是相应于人的本质(Menschen-Wesen)和语言的本质(Sprach-Wesen)的问题。但在这提问方式后面，有着自我存在的问题。自我存在的问题按照德国唯心主义的反思概念来说，是相当容易解释的。但一旦我们不再从自我或自我意识出发，或从《存在与时间》中的人的此在出发，而是从本质出发时，这个问题就变得令人困惑了。存在以一种"澄明"出场以及以这种方式思维着的人是存在的保护人这两个事实表明，存在和人之间有一种原初的相互联系。工具、艺术品、事物、词——在所有这一切中，与人的关系本质上清楚地表现出来。但是在什么意义上呢？几乎不是在人的自我存在由此获得其限定的意义上。语言的例子已经向我们表明了这一点。如海德格尔所说的，虽然没有人对正是我们说语言这一事实提出质疑，然而就我们没有真正操纵、控制语言而言，是语言说我们。在这儿海德格尔的观点不是没有意义的。

如果我们想提出海德格尔的"自我"问题，那么，我们首先不得不考虑到并拒绝新柏拉图主义的思维方式。因为在太一(the One)的流溢及返回中存在的宇宙事件和作为转折点的自我一起，超出了可能存在的范围。或者人们可以把海德格尔靠"在内存在"所理解的东西看作是一种解决方法。海德格尔称之为此在的"在内存在"的东西和他称之为错误状态的东西，肯定是从存在的遗忘观点来表达的。但这遗忘是出场的唯一样式吗？它将使人的此在的位置特性变得可以理解吗？如果我们考虑到植物以及生物的生长的话，那末，出场和"此"的概念能在与人的此在的唯一关系中得到强调吗？海德格尔在《论真理的本质》中仍然是从那第一次"抬起它的头"[即人]的存在的观点来设想"在内存在"。但"在内存在"不是必须在一种更广泛的意义上使用从而也是"向外存在"吗？在《论人道主义的信》中所讨论的，处

于自己环境中的生物的有限一定意味着，这种有限并不适用于作为人的存在物。人能意识到他不存在的可能性。但我们从海德格尔那里还不知道生物的真正存在不是其个体的此在，而是类吗？即使不以同样的方式即存在呈现给处于不断遗忘中的人这种方式，类对于生物来说不还是“此”吗？正像深刻的路德教派的《圣经》所说的那样，类的成员“认出”自己，这不是构成类存在的一部分吗？实际上，作为认识，类的成员不是把自己掩蔽起来，并且是在认识忽略它时把自己掩蔽起来的吗？动物仅仅意向自己(conservatio sui)并恰恰以这种方式规定自己类的再生产，这不也是“在内存在”的特性吗？

与此相似，关于植物的生长，我们可以问：它仅仅是一种对人的出场吗？每一种生命形式本身不都有一种以它的存在保全自己、甚至维持自己的倾向吗？它想以这种方式逗留不正是它的有限吗？如海德格尔所说的，人的此在不能被看作为一种最高的自我占有(这种自我占有使得他像神一样超出生活范围)，这不也适用于人吗？我们关于人的全部理论不是被近代形而上学的主观主义歪曲得不再井井有条了吗？因为我们把人的本质看作是社会的(ζῷον πολιτικόν)。不就是这种信念宣称内在的张力和存在自身的模棱两可吗？它不是意味着，用“本质”反对“存在”是无意义的吗？

继续存在的困难是如何避免形而上学的语言。形而上学的语言根据“反思力”来想象所有这些事物。但当我们谈到“形而上学语言”时，我们意味着什么？显然，“本质”的体验不是那种操作思维的体验。如果我们记住这区别，那么，我们就可以知道“回忆”的概念具有某些自然的东西。的确，回忆本身是某种东西。在回忆中，历史有其现实性，而并非仅仅通过回忆去记住历史。但在“回忆”中发生了什么？在回忆中期待某种颠倒的东

西——跟命运的突然性一样——这真的站得住脚吗？无论如何，在我看来，在回忆这种现象中，重要的事情是某物在“此”中得到保证和保存，因此只要记忆仍然保持着，某物便决不可能不存在。然而，记忆不是固执地抓住正在消失的东西的东西；消失的东西之非存在根本不会被回忆所掩蔽或固执地争论。毋宁说，有某种约定的东西（里尔克的《杜依诺哀歌》告诉我们关于回忆的某些事情）。在其中不存在我们称之为“在内存在”的东西。

反过来，我们可以称之为“迷恋”的东西通过“在内存在”（即人对存在的遗忘）的构造能力和工艺力量而产生。基本上没有对存在体验的限制。从尼采以来，我们把对存在的体验称之为虚无主义。但如果这种迷恋是从这样一种不断强化的固执出发的话，那么，迷恋不会由于这个事实即常新的东西成为被抛弃的东西并不受某种特殊干扰或某种颠倒的影响而在自身找到其最终结果吗？不是仍然可感觉到物的自然重量吗？这种常新的东西越是发出单调的噪声，物的自然重量不是仍然可以被知觉和感受的吗？诚然，如果被认为绝对自我透明的黑格尔的知识观在存在中恢复完全的自在性的话，那么它就有某种荒谬的东西。但自在性的恢复不可以在下述意义上发生吗：世上始终存在着不受束缚的进程，始终朝着更好的现实进化，这种现实不会由于技术的疯狂而遭到破坏。当人们感到技术统治的虚假性，感到自己所做的每一件事都有使人麻木的同一性时，当人们每次被解放并获得其有限存在的真正令人惊讶的特征时，这种自在性的恢复难道还没有发生吗？这一自由肯定不是在绝对透明或不再受到危害的自在的意义上获得的。但正如对于不能事先想好的东西的思考（das Denken des Unvordenklichen）保存了其自己的东西例如祖国一样，关于我们的有限不能事先想好的东西，也在接近我们此在的语言的不断进程中与自己再次结合起来。

在上上下下的运动中，在出现和消失之中，它就是“此”。

这是旧的形而上学吗？是否只是这种形而上学的语言完成了我们在世存在的这种不断的接近语言？这无疑是一种形而上学语言，但更进一步在它后面的是印欧语系的民族语言，这种语言使这种思维能系统提出。但一种语言——或一种语族——仅仅因为思考形而上学或者更有甚者期望形而上学，就应当被称之为形而上学思维的语言吗？语言不总是祖国的语言和在这世界上到家（becoming-at-home）的过程吗？这事实难道不意味着，因为语言具有准备表达的无限可能性，因而它知道没有限止并且决不会失败吗？在我看来，这就是解释学的范围，并以在对话中发生的说话方式论证了它内在的无限性。诚然，哲学的专门语言被希腊语的语法结构预先决定，并且在希腊-拉丁时代对这些语言的使用确立了本体论的含义，海德格尔揭露了这种本体论语言的偏颇性。但我们必须要问：客观化理性的普遍性和语言意义的极为逼真的结构真的与这些西方产生的特殊的、在历史上发展的对主体、意识和现实所作的解释有关吗？或者它们对所有语言都适用吗？不能否认存在着希腊语言的某些结构和语法上的自我意识，特别是在拉丁语中，它以一种明确的解释范围决定属和种的等级关系，实体和偶性的关系，谓语和作为行动词的动词之间的结构。但在这样一种思想的前系统化之上没有什么变化吗？例如，如果人们把西方论断性的判断与东方比喻性的表达——这种表达是从意指的和被说的东西互相反照中获得表达力的——进行对照的话，这两者事实上不就是在一个同样的普遍概念之中，即在语言本质和理性之中的不同表达方式吗？概念和判断难道不仍然深藏在我们所说语言的意义的生命之中吗？这种语言使我们知道如何说出我们想说的东西。反过来说，这种东方式的反思表达的含蓄，不总是能像艺术品的表

达那样，被投入到造成共同认识的解释学运动中去吗？语言总是在这样一种运动中出现。人们真的会极力主张，除了完成这样一个运动之外，在其他意义上还存在过语言吗？在我看来，黑格尔的思辨命题理论也有其地位，它总是认为自己加强了矛盾辩证法。因为在说话方面，总是存在着取消语言客观化倾向的可能性，就像黑格尔取消认识的逻辑，海德格尔取消形而上学语言，东方人取消存在领域的多样性，以及诗人取消一切给定的东西一样。但取消(aufheben)意味着采纳和使用。